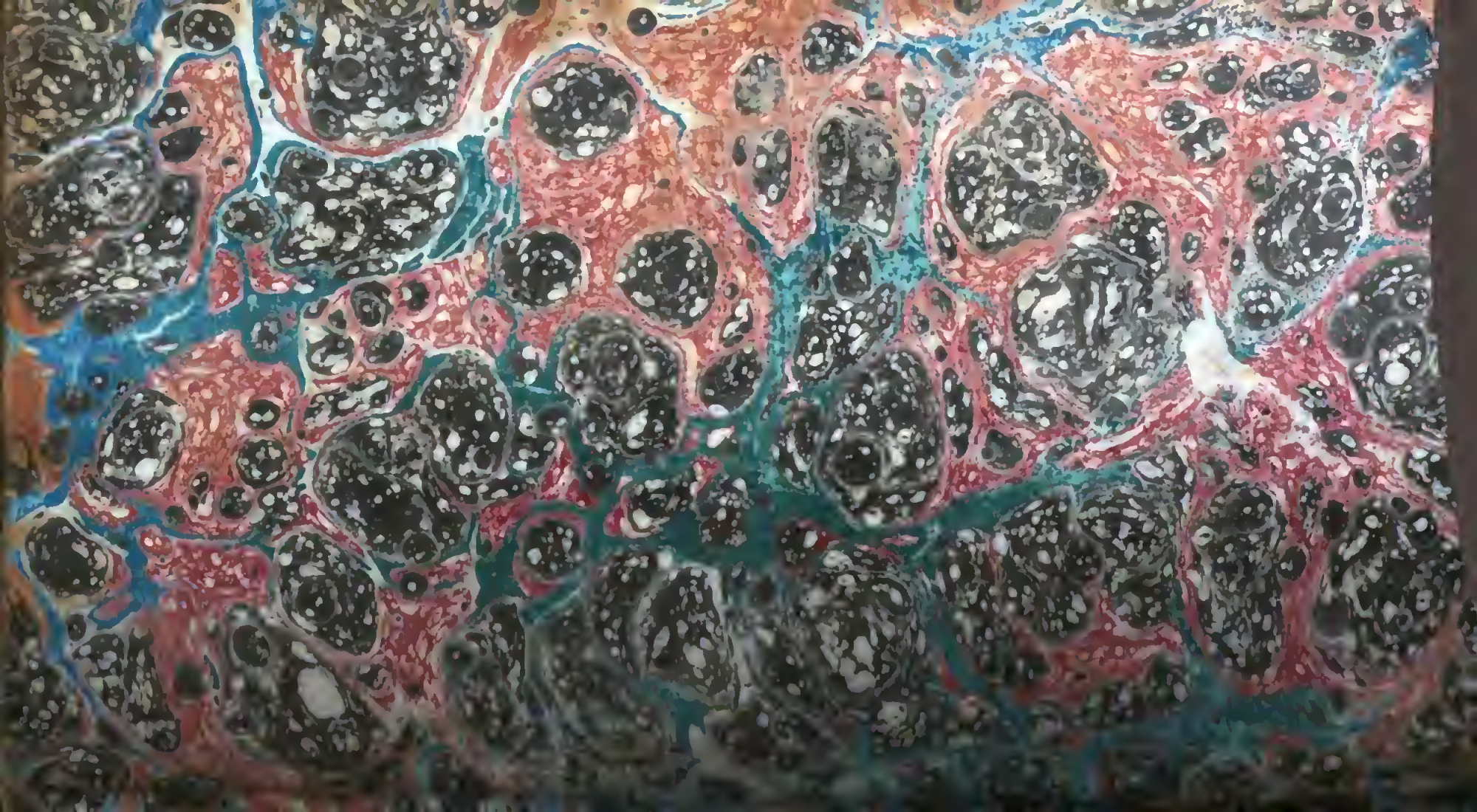
UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT
7675



Phil. 187.

1. 5. Ph.
2464

J. de la Mennais

histoire de la philosophie depuis l'époque de la renaissance des sciences et des lettres

122
5

Phil. 107

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Erster Band.

Einleitung
welche eine Uebersicht der ältern philosophischen Systeme bis zum funfzehnten Jahrhunderte enthält.

Von
Johann Gottlieb Buhle
ausserord. ordentl. Professor der Philosophie und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

Göttingen,
bey Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.
1800.

Vorrede.

Die Ueberſicht der Geſchichte der Philoſophie von der Periode der Joniſchen Naturforſcher bey den Griechen an bis auf die Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte herab, die ich hier als eine hiſtoriſche Einleitung zu einer umſtändlichern Darſtellung der Geſchichte der neuern Philoſophie dem Publicum über-

gebe, wird ihres Zweckes wegen keiner Rechtfertigung bedürfen. Wird einmal unter der neuern Philosophie die Reihe philosophischer Systeme oder Arten zu philosophiren verstanden, die sich seit dem funfzehnten Jahrhunderte auszeichneten, so läßt sich dieselbe nach ihrer innern Beschaffenheit und ihren äußern Gründen nicht einsehen und beurtheilen, wenn nicht eine genauere historische Kentniß der Philosophie des Alterthums vorausgesetzt wird. Denn die neuere Philosophie war ursprünglich eine Tochter der ältern; sie gieng unmittelbar von dieser aus, und wurde durch diese erzogen und gebildet; und man kann die unterscheidenden Züge, welche jene bey ihrer Geburt an sich trug und in der Folge annahm, nur dann richtig fassen, wenn man mit den eigenthümlichen Zügen dieser vertraut ist.

Woll

Wollte man auch die neuere Philoſophie erſt vom Des Cartes an rechnen, ſofern derſelbe gemeiniglich für den erſten Urheber eines originalen philoſophiſchen Syſtems in den neuern Zeiten gehalten wird; ſo dürfte nicht nur dieſe Vorausſetzung unrichtig ſeyn, da ſchon das ſechszehnte Jahrhundert mehrere in ihrer Art eben ſo originale Denker aufzuweiſen hat, wie Des Cartes war; ſondern auch die Originalität des Des Cartes ſelbſt hat in dem Zuſtande der Philoſophie, wie er ihn kennen *lernte*, in ſeinem Studium der nächſten Vorgänger und der griechiſchen Syſteme, wovon ſeine Skepſis das erſte Reſultat war, ihren Grund, und erfodert alſo, um ſie gehörig verſtehn und würdigen zu können, daß man auf die ältere Philoſophie zurückgehe, *und* auf das Verhältniß derſelben zur Carte-

sianischen Rücksicht nehme. Der Zeitpunkt, von welchem die sogenante neuere Philosophie beginnt, ist demnach unstreitig eben derselbe, von welchem die Wiederherstellung der Literatur überhaupt anfängt; und ich habe ihn sowohl gewählt, um mit dem Plane des ganzen Werks, wovon das gegenwärtige einen Theil ausmacht, zusammenzustimmen, als aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen. Kann man nun schon zur richtigen Einsicht in den Cartesianismus und die Geschichte desselben einer Kentniß der griechischen Philosophie nicht überhoben seyn; ist diese, wie allgemein zugestanden werden wird, selbst in Beziehung auf das Verständniß und die Beurtheilung der neuesten Philosophie nothwendig; so ist sie vollends für die Geschichte der ersten Wiederherstellung einer vernünftigern Philoso-

phie

phie im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte unentbehrlich, weil diese Wiederherstellung selbst in nichts Anderem, als in den erneuerten Studien der ältern griechischen philosophischen Systeme und Denkarten bestand.

Es fehlt freylich in unsern Tagen nicht nicht an Werken, in denen die Philosophie des griechischen Alterthums mit historischer Gründlichkeit und Genauigkeit und mit philosophischem Geiste erörtert ist. Wird auch an Buddeus Historia philosophiae critica Vieles mit Recht getadelt und vermißt; so brauche ich doch nur an die Schriften von Meiners und Tiedemann in diesem Fache zu erinnern; und einen noch höhern Grad der Vollkommenheit darf sich, nach dem Anfange zu urtheilen, zunächst die Geschichte der ältern Philosophie von

dem Fleiße, der Gelehrsamkeit und dem philo
sophischen Talente des Hrn. Tennemann ver
sprechen. Meine gegenwärtige Uebersicht de
ältern Philosophie hat aber demungeachtet ein
Bestimmung, die jene Werke nicht haben, un
um deren Willen man ihr hoffentlich die Ex
stenz gönnen wird. Sie soll das, was jen
Werke in mehrern Bänden weitläufiger un
mit mancherley für die besondern Zwecke der
selben sehr lehrreichen und nützlichen Neben
untersuchungen verbunden enthalten, gedräng
ter darstellen, ohne in die Kürze und Trocken
heit eines Compendium's auszuarten, das ge
rade bey der Geschichte der Philosophie nich
leicht etwas mehr als Nomenclatur seyn kann
und so auch denen zur Vorbereitung des Stu
diums der neuern Geschichte der Philosophi
dienen, die nicht geneigt sind, aus den grö
sern

sern historischen Werken sich die ältere Philosophie in's Andenken zurück zu rufen. Ich habe mich daher hier auch bloß auf eine Entwickelung der successiven Veränderungen der Philosophie als Wissenschaft selbst und eine allgemeine Schilderung ihrer Beschaffenheit bey verschiedenen Völkern und der Ursachen derselben beschränkt, mit Vorbeylassung aller literarischen, kritischen und politischen Discussionen, und manches Details, was nicht für meinen Zweck gehörte. In Ansehung der scholastischen Philosophie schien mir eine Charakteristik vorzüglich ihrer Form und Ursachen hinlänglich zu seyn, da sie gerade durch die Form sich am meisten unterscheidet, und der Inhalt sich nicht wohl in der Kürze verständlich angeben läßt, dieser auch mit der neuern Philosophie am wenigsten zusammenhängt, als deren Tendenz ihm

viel-

vielmehr entgegengesetzt war; wenn gleich einzelne neuere Philosophen von den Scholastikern Manches entlehnten, oder in ihrer Art zu philosophiren, in gewissen Behauptungen, mit denselben übereinkamen. Uebrigens liegt bey dieser ganzen historischen Darstellung der ältern Philosophie mein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie zum Grunde, so daß jene gewissermaßen als ein Auszug aus diesem zu betrachten ist, namentlich, was das Platonische, Aristotelische und Plotinische System betrifft.

Der erste Theil des zweyten Bandes, der so weit es von mir abhängt, demnächst erscheinen soll, wird sich mit der Geschichte der neuern Philosophie selbst beschäfftigen.

Göttingen im May 1800.

Der Verfasser.

Geſchichte der Philoſophie

von der

Epoche der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Erſter Band.

Geschichte
der
Philosophie
von der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Einleitung.

Die Geschichte der neuern Philosophie kann nur insofern ein für sich bestehendes Ganzes ausmachen, als sie theils die Wiederherstellung des Studiums der philosophischen Systeme des Alterthums im funfzehnten Jahrhunderte, und die Folgen derselben für den Zustand der Philosophie als Wissenschaft; theils die originalen Versuche im Felde der Vernunftforschung zu erzählen hat, welche die Einführung der philosophischen Muse der griechischen und römischen Vorzeit in das abendländische Europa wo nicht unmittelbar erzeugte, doch veranlaßte und begünstigte.

Ueberhaupt ist es die Lethargie, in welche der menschliche Geist im Mittelalter unter den Trümmern des römischen Koloßes, der Rohheit der Zerstörer desselben, und dem Drucke einer in finstern Aberglauben

entarteten Religion, und einer, alle Schranken überschreitenden, mönchischen Despotie, versunken war, wodurch die ältere Literatur, und sonach auch die ältere Philosophie, von der neuern geschieden wird.

In dem langen Zeitraume, der dem Mittelalter vorhergieng, hatte sich der menschliche Geist in mehr Völkern, besonders in den Griechen und Römern, zur Cultur des Lebens durch Geselligkeit, mannichfaltige mechanische Industrie, und regelmäßige Gesetzverfassungen erhoben. Die Erfindung und glückliche Ausübung der Künste des Schönen hatte sein Daseyn und seinen Genuß veredelt, und die von Generation zu Generation sich erweiternde wissenschaftliche Kentniß, verbunden mit einer immer vielseitigeren tiefer eindringenden philosophischen Speculation, hatten ihn der vollendeten Humanität näher gebracht. Aber eine Reihe äußerer Ereignisse hemmte mit unwiderstehlicher Gewalt seinen Fortschritt zur höhern Ausbildung, und gab seinen Kräften eine zweckwidrige, auf ihre eigene Zerstörung hinarbeitende, Wirksamkeit. Nach Verlauf weniger Jahrhunderte sieht man die Früchte seiner frühern Bestrebungen bis auf kärgliche Ueberreste in einem kleinen Bezirke Europa's vernichtet. Kaum daß sich von dem schönen Gebäude menschlicher Cultur die Grundlage und Schwelle, und einzelne hier und dort zerstreute Ruinen, als kostbare Denkmähler jener verschwundenen bessern Zeit, erhielten! Mit diesem Zustande der Menschheit, ohne wissenschaftliche Cultur, durch blinden Wahn beherrscht und immer tiefer in Barbarey gestürzt, nur noch durch das Bedürfniß, die Gewohnheit, den gesellschaftlichen Mechanismus, den Zwang herrischer Macht und priesterlicher Tyranney zusammengehalten, hört für uns das

lite-

literarische und philosophische Alterthum auf, gleich einem schönen Tage, auf den die Nacht folgte.

Mit dem Erwachen des menschlichen Geistes aus jener Erstarrung beginnt für seine Geschichte die neue Epoche. Sie zeigt ihn zuerst in seinen Reminiscenzen des classischen Alterthums. Diese, sobald sie einmal durch mancherley zufällige Umstände geweckt waren, lehren ihn die schmachvolle Unterdrückung, in der er sich bisher befunden hatte, um so lebhafter fühlen, je schneidender das classische Alterthum in seiner Cultur, in dem ausgebildeten Geschmacke seiner Künstler, Dichter, Geschichtschreiber und Redner, in dem hellern, freyern, kühnern und fruchtbarern Denken seiner Philosophen, mit dem barbarischen Gepräge contrastirte, das die Hierarchie und Scholastik im schwesterlichen Bunde ihrem Zeitalter aufgedrückt hatten. Angezogen durch die Reize, welche über die von neuem damals bekant gewordenen Werke einiger der besten griechischen und römischen Schriftsteller für Verstand, Herz und Sinn ausgestreut sind, — zumal da Heiligenlegenden, verworrene Commentare zum Aristoteles, und theologische Folianten voll Wörterkram, geschmackloser Debatten und leerer Spitzfindigkeiten, die einzigen Gegenstücke zu einer Parallele mit jenen waren —, wetteiferten die edelsten Genies, sie zu studiren, auszulegen, zu verbreiten, die Zahl derselben durch Auffindung solcher, die in den Klöstern unbemerkt oder unbenutzt verborgen lagen, zu vermehren, ihre theoretische und praktische Denkart und ihren Geschmack nach dem Muster der Alten umzuformen, und so die classische Cultur und Literatur aus der Vergessenheit zu einer verjüngten Existenz hervorzurufen. Das erneuerte Studium der Alten mit jenem hohen Enthusiasmus, welchen das gespannte Bedürf-

niß eines regsamen Geistes einflößte, der hier zuerst mit vollen Zügen eine Befriedigung schöpfte, die er vorher nur geahndet, aber vergeblich gesucht hatte, erzeugte in dem bessern Theile der Nationen, ihrer Fürsten, und selbst der Geistlichkeit, einen Ideenkreis, eine Ansicht der Dinge, eine Energie der raisonnirenden Vernunft und auch des praktischen Charakters, die sich mit den von Unwissenheit und sclavischer Religionsfurcht begründeten, durch ihre lange Dauer verjährten hierarchisch-religiösen Formen so wenig, wie mit den scholastischen und manchen andern politischen vertrug. Es mußte dies nach und nach für jene das Mittelalter hindurch hergebrachten Formen noch dadurch gefährlicher und zerstörender werden, daß die Anhänger und Vertheidiger derselben den Genius der Aufklärung anfangs selbst begünstigt, und, ohne es zu wollen, durch die mächtige Hand der Vorsehung geleitet, Begebenheiten herbeygeführt hatten, zu deren Gefolge unzertrennlich die Verbreitung einer größern Cultur und freyern Denkart gehörte. Der Kampf der Hierarchie gegen die Angriffe derer, die durch Umgang mit den Schriftstellern Griechenland's und Latium's aufgehellt, und zu einem gründlichern Studium der Theologie und der Geschichte des kirchlichen Systems vorbereitet und aufgemuntert, jene in ihrem wahren Lichte, in ihrer Verdorbenheit darstellten, und den Ungrund ihrer Anmaaßungen zeigten, war zwar langwierig und hartnäckig; aber dennoch am Ende vergeblich, und durch die Reformation in Deutschland für die gute Sache eines großen Theiles der europäischen Menschheit entscheidend. Mit dem Umsturze der Hierarchie und des dogmatisch-theologischen Systems, worauf sie sich stützte, mußte die Scholastik auch den Werth und das Ansehn verlieren, das sie in den Schulen

len noch als Waffe jener behauptet hatte. Als für sich bestehende Philosophie konte sie schon von dem Zeitpunkte an der Verachtung aller bessern Köpfe nicht entgehen, in welchem der unmittelbare Zugang zu den Quellen der griechischen philosophischen Systeme selbst eröffnet und erleichtert wurde. Nach der Reformation war es also allein die, freylich oft nur in wenig unzusammenhangenden und noch öfter nicht verstandenen Bruchstücken, wiederhergestellte Philosophie des griechischen Alterthums, an welcher die denkenden Köpfe der neuern Nationen ihre Vernunft übten. Aber jene Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt statt fand, wodurch die philosophirende Vernunft, anstatt zur weitern Vervollkommnung ihrer Wissenschaft anzuwenden, was dogmatisch und skeptisch von den ältern griechischen Weltweisen geleistet war, sich in mancherley Labyrinthe der vernünftelnden Phantasie und der excentrischen Speculation verlor, trat itzt nicht ein. Im Gegentheile ward die Uebung der Vernunft der Neuern an den Systemen der Griechen das Mittel, sie zur Originalität des Philosophirens zu erheben, und nur als solches ist sie von den größten philosophischen Denkern der beyden letzten Jahrhunderte benutzt worden.

Da die neuere Philosophie von der Wiederherstellung der Philosophie des Alterthums ausging, und diese für sie die Propädeutik zu eigenen selbstständigen Forschungen war; so wird es nicht unzweckmäßig seyn, die Geschichte jener mit einer allgemeinen Uebersicht dieser zu eröffnen. Ich werde also zunächst die Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker; dann die Geschichte derselben in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt bis zum Zeitalter

Carls des Großen; endlich die Ursachen, Eigenthümlichkeiten und Wirkungen der Scholastik bis zu der Epoche, wo sie durch die neuere Philosophie verdrängt zu werden anfing, nach ihren Hauptmomenten darstellen. Man vergesse hierbey nicht, daß es nicht meine Absicht ist und seyn kann, historische Vollständigkeit zu beobachten, oder es darauf anzulegen. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie der Vorzeit überhaupt soll nur als Einleitung die Geschichte der neuern Philosophie vorbereiten, und zur richtigern und leichtern Auffassung und Beurtheilung der Thatsachen beytragen, mit denen sich diese beschäftigt. Dazu ist aber bloß ein Umriß der ältern philosophischen Systeme in ihren wesentlichen und unterscheidenden Grundzügen nöthig; nicht eine in's Einzelne gehende Erörterung. Selbst mehrere an und für sich merkwürdige philosophische Vorstellungsarten aus der ältern Periode dürfen hier ganz übergangen, oder nur beyläufig und kurz berührt werden, weil sie auf die neuere Philosophie in ihrer ersten Bildungsepoche gar keinen, oder einen sehr unerheblichen Einfluß hatten. Andere erfodern freylich aus dem entgegengesetzten Grunde eine bestimtere und genauere Andeutung, wie z. B. die Systeme des Plato, Aristoteles, und der Neu-Platoniker.

Erste

Erster Abschnitt.

Allgemeine Uebersicht der Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker.

Man kann nicht behaupten, daß die Griechen zuerst über Gegenstände der Philosophie nachgedacht, und Begriffe von denselben gebildet hätten, die Philosopheme genant zu werden verdienten. In allen Völkern, welche die Geschichte kent, sobald sie unter der Herrschaft des bloßen animalischen Instincts hervorgegangen waren, und sich von den dringendsten Sorgen für nothwendige Lebensbedürfnisse durch eine wohlthätige Natur um sie her, oder durch die vereinigte Kraft gesellschaftlicher Thätigkeit, befreyt fühlten, äußerte sich auch, wenn gleich oft schwach und unbestimt, die höhere Vernunftanlage des Menschen, die in ihrer weitern Entwickelung und lebendigern Energie ein Philosophiren erzeugt. Schon durch ihre innere ursprüngliche Tendenz wird die menschliche Vernunft zur Aeußerung getrieben; und diese erfolgt um so eher und regsamer, je mehr und je stärkere äußere Veranlassungen sich dazu darbieten, welche bey Völkern, die im Buche der Natur Fremdlinge sind, gerade am wenigsten fehlen können. Man findet daher schon unter den ältesten Völkern lange vor den Griechen Meynungen über die entferntern Ursachen

der Erscheinungswelt, die, so roh sie uns auch immer vorkommen mögen, doch nur Resultate einer, freylich sehr mangelhaften und unvollkomnen, Vernunftspeculation seyn konten. Es waren das Denkgesetz des Verstandes, welches für die Möglichkeit des Daseyns von Etwas ein vorhergehendes Etwas fordert, auf welches jenes, wie nach einer Regel, folgt, und der natürliche Hang der Vernunft, zu dem Bedingten eine höhere Bedingung aufzusuchen, wodurch die grübelnden Köpfe unter jenen Völkern gedrungen wurden, die Reihe der erkenbaren Ursachen der Erscheinungen so weit hinaufsteigen zu lassen, als es die Sphäre ihrer Sinnenerfahrung nur vergönnen wollte. Auf die Wirksamkeit dieses Denkgesetzes und Hanges der Vernunft gründete sich der Ursprung aller Volksreligionen überhaupt, und des Alterthums insbesondre. Auch die roheste Volksreligion ist und war nicht ohne eine Aeusserung der Vernunft möglich.

Wenn aber auch die forschende Vernunft schon in den ältesten Völkern vor den Griechen sich zu äußern anfing, so ließ sie es doch nur bey den ersten Schritten zur Aufklärung, und den nächstliegenden Entdekkungen, die sie dadurch machte, bewenden. Eine Religion, oder eine Vorstellung von höhern Wesen, als Urhebern und Regenten der Welt, die, wie irdische Despoten, wegen ihres mächtigen Einflusses auf die Menschheit, Verehrung und Opfer erheischten, war das erste, und blieb auch bey jenen Völkern das einzige Product ihrer Vernunft. Diese Religionen nahmen den Charakter der äussern Ursachen und Triebfedern an, welche die Vernunft zu ihrer Erzeugung veranlaßt hatten. Je länger die Völker in sich selbst bestanden, desto weiter bildeten sich ihre Religionen

aus,

aus, und zwar innerhalb des Ideenkreises, und in der Richtung, worin sie die Vernunft zuerst zu Stande brachte. Bey einigen Völkern, wie bey den Aegyptiern und Persern, gediehen sie zu im Innern sehr zusammengesetzten, weitläufigen und verwickelten Systemen. Sobald sie einmal Gegenstände des Volksglaubens geworden waren, hinderten sie selbst eine fortgesetzte Vernunftuntersuchung. Ward auch die Vernunft einzelner Individuen nicht durch sie befriedigt, so gaben sie doch der Phantasie, den Gefühlen der Furcht und Hoffnung, den egoistischen Trieben und Neigungen, Nahrung und Beschäftigung, und begründeten sehr bald dadurch einen Wahn und Aberglauben, der jeden freyern Schwung der Vernunft gleich nach seinem Entstehn wieder unterdrückte.

Obgleich die Religionen der ältesten Völker Aggregate von Meynungen über die entferntern Ursachen der Sinnenerscheinungen waren; so versetzten sie doch auch diese entferntern Ursachen noch immer in den Inbegriff der Sinnenerscheinungen selbst. Die Vernunft hatte damals von einem Gebiete jenseit der Sinnenwelt, in welches sie sich verlieren mag, wenn sie in dieser das Unbedingte vermißt, dem sie nachspäht, noch keine Ahndung. Sie nahm die letzten Gründe der Erscheinungen, die sich der Anschauung offenbarten, eben darum für unbedingt an, weil es die letzten waren, die der Sinn zu entdecken vermochte. Hieraus läßt sich die Aehnlichkeit und die geringe Zahl specifisch verschiedner Merkmale der ältesten Volksreligionen leicht erklären. Die letzten Gründe der Natur und ihrer Veränderungen, welche die erste Vernunftspeculation an der Hand der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung auffinden konte, waren die Elemente

mente und die Geſtirne. Daher kann man alle Volksreligion des Alterthums im Weſentlichen auf Sterndienſt und Elementendienſt zurückführen, und oft floſſen beyde in den Naturdienſt überhaupt zuſammen. Der Glaube an die Elemente und die Geſtirne, beſonders an Sonne und Mond als die Urheber und Regenten der Welt, und bey der fühlbaren der menſchlichen ſo überlegenen Macht derſelben an ihre Göttlichkeit, d. i. an eine gewiſſe unbeſtimmte und unbeſtimmbare Erhabenheit derſelben über die menſchliche Natur, mußte durch den wirklichen Cauſſalzuſammenhang der Naturphänomene unter einander, durch den wirklichen Einfluß der Geſtirne auf die Erde und ihre Geſchöpfe in den verſchiedenen Tags- und Jahrszeiten, durch die ſcheinbar willkührliche Bewegung und zweckmäßige Thätigkeit ſo wohl der Geſtirne, als der Elemente, gar ſehr genährt und befeſtigt werden. Es war eine Folge der natürlichen Wirkungsart der Phantaſie, und auch der Armuth der älteſten Sprachen, die größtentheils bildlich und dramatiſch waren, daß jener Glauben an materielle Welturſachen in einen Glauben an eben ſo viel perſönliche Gottheiten übergieng. Der Unterſchied zwiſchen dem leidenden und thätigen Verhältniſſe in der Natur, und zwiſchen einer blinden regelloſen und einer zweckmäßigen Thätigkeit konte den älteſten Denkern nicht entgehen ſo ungeübt ſie auch in der Speculation ſeyn mochten. Aber anſchauen konten ſie die objective Kraft, das abſolute Princip der Selbſtthätigkeit, in den Naturerſcheinungen nicht; zu den reinen Begriffen von Kraft und Wirkung konten ſie ſich auch durch Reflexion und Abſtraction noch nicht erheben; überdem würde es ihnen an objectiven Zeichen für dieſe Begriffe al

als solche, gefehlt haben. Es blieb ihnen also nichts anders übrig, als ihre eigene Persönlichkeit als Symbol auf die bewegenden Kräfte der Gestirne und Elemente zu übertragen; d. i. in dieselben persönliche Subjecte zu versetzen, mit von den Wirkungen jener mithnten Attributen, die auf eine der menschlichen analoge Art die Materie belebten, und die Thätigkeit derselben regierten. Die Idee des Entstehns wurde durch das Bild persönlicher Zeugung und Geburt ausgedrückt. An der Hervorbringung dieser Bezeichnung hatte die Phantasie den meisten Antheil, und das Verfahren war gewissermaßen dabey willkührlich. Die Bezeichnung ward bey verschiedenen Völkern so verschieden modificirt, wie es die ihnen zum Grunde liegenden Begriffe wurden, nach der verschiedenen Art der Beobachtung der Naturerscheinungen sowohl in objectiver als subjectiver Hinsicht, und der verschiedenen Verknüpfung und Beurtheilung derselben. So ist begreiflich, daß die Völker des Alterthums ihren Polytheism durch verschiedene Personen mit verschiedenen Attributen darstellten, ungeachtet sie alle darin übereinkamen, daß sie die Gestirne und die Elemente als die göttlichen Weltursachen anerkanten.

Die Griechen auf den ersten Stufen ihrer Cultur und auch als Nation überhaupt betrachtet, zeichneten sich vor den ältern Völkern in ihrer religiösen Vorstellungsart, was den wesentlichen Charakter derselben betrifft, nicht unterscheidend vortheilhaft aus. Die griechische Religion war mehr Elementendienst, beruhte mehr auf Symbolik der Naturkräfte, als auf Astrologie. Uebrigens entstand sie auf dieselbe Weise, und aus demselben Vernunftprincipe, wie alle andere Volksreligionen. Das freyere und schönere Spiel der dich-

dichtenden Phantaſie, was dem griechiſchen Genius eigenthümlich war, herſchte auch in ihr; und dieſes iſt es wohl vorzüglich, was derſelben für uns mehr Reiz und Intereſſe giebt, als die Symbolik der übrigen ältern Volksreligionen hat.

Aber die Griechen blieben nicht ſo, wie die benachbarten Nationen, bey den erſten Anfängen der Induſtrie und Kunſt, bey einer gewiſſen Mittelmäßigkeit der Cultur überhaupt, bey einer ſinnlichen Religion ſtehn. So wie ſie ſchon früh dem Handel nachhingen, und dadurch ihre Induſtrie belebten und erhöhten; ſo wie ſie das Ideal des Schönen ahndeten, und der Kunſt ihm nachzuſtreben geboten; ſo keimte auch in ihnen die Idee des höhern Zieles der Vernunft. Ihre Betrachtung ſchritt von den nächſten Principien der Erſcheinungen, wie ſie die Volksreligion den erſten kosmogoniſchen Speculationsverſuchen der älteſten griechiſchen Theologen gemäß darſtellte, zu einem freyen ſelbſtſtändigen, vom Religionsglauben unabhängigen, und nicht ſelten gegen ihn ſelbſt gerichteten, Philoſophiren fort. Aus dem Grunde kann auch die Geſchichte der Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt nur erſt mit den Verſuchen der Griechen anheben. Die ältern Völker hatten Religionen; aber keine Philoſophie. Die Vernunft iſt freylich die Urſache jener, ſo wie dieſer. Aber jene erzeugt ſie im Stande der Unmündigkeit unter der Leitung und oft unter der Tyranney der Sinlichkeit und der Phantaſie. Dieſe ſucht ſie als freyes und ſelbſtſtändiges Vermögen, nach eigenen in ihr liegenden Geſetzen, zwar mit Hülfe der Sinnlichkeit und Phantaſie, aber nicht gleichſam unter ihrer Vormundſchaft, aufzuſtellen. Das erſte Werk der Vernunft iſt eine Religion für den Menſchen als Sinnengeſchöpf

schöpf; ihr letztes Werk eine Religion für den Menschen als freye Intelligenz. Diese Religion ist ein Resultat der vollendeten Philosophie; jene ist in der Geschichte des menschlichen Geistes die Vorläuferin aller Philosophie überhaupt.

Die ersten Spuren einer selbstständigen Philosophie zeigen sich bey den Griechen in den Lehren der sogenannten Jonischen Schule, deren Stifter Thales aus Milet war (Olymp. XXXVIII). So unvollkommen und unreif die Begriffe der jonischen Weltweisen von der Natur, ihren Gesetzen und letzten Gründen erscheinen, wenn man von unsrer heutigen philosophischen Aufklärung den Maaßstab zu ihrer Würdigung entlehnt; so bedeutend sind sie in der Geschichte der sich entwickelnden menschlichen Vernunft, wenn man sie mit den Versuchen der frühern Zeitalter, und der übrigen Völker des entferntern Alterthums vergleicht. Philosophie war den Jonikern nicht mehr Religion, und Religion war ihnen nicht mehr Philosophie, wie sie es ihren Vorgängern gewesen war. Sie gaben dieser ihr eigenes Gebiet, und ihren unabhängigen Zweck, und das war in einer Epoche, wo weder die Philosophie, noch die Religion, ausgebildet und geläutert genug waren, um durch Ein Band vereinigt, und als gemeinschaftliche Lehrerinen der Bestimmung und Würde vernünftiger Wesen zu gelten, eben so nothwendig als verdienstlich. Ohne diese Trennung würde keine von beyden geworden seyn, was jede derselben, obwohl erst nach Jahrtausenden, geworden ist. Keine würde sich selbst in ihrer himlischen Abkunft erkant, und der andern am Altare Gottes und der Menschheit die Hand geboten haben. Es ist in hohem Grade seltsam, wenn neuere Philosophen und Geschichtforscher die Joniker des

Athois-

Atheismus beschuldigen, oder auch nur mit gutmüthigem Eifer diesen Vorwurf von ihnen zu entfernen sich bemühn. Götter glaubten sie alle offenbar, und sie suchten sogar das Daseyn derselben zu beweisen, und ihre Natur zu erklären. Daß sie von der Bahn, die der Aberglauben des großen Haufens betrat, abwichen, verdient Bewunderung und Lob. Denn dieser Kühnheit ihrer Vernunft verdankt es Griechenland, daß seine jüngern Weltweisen über die Gottheit philosophirten, wie es selbst der philosophischen Muse unserer Zeit nicht unwürdig seyn dürfte. Wer den Jonikern angemessenere Begriffe von der Gottheit zumuthet, und sie verachtet oder verhöhnt, weil sie sich zu diesen noch nicht emporzuschwingen vermochten, der fodert etwas von ihnen, was sie möglicherweise nicht leisten konten.

Ein anderes Verdienst der Jonischen Philosophen liegt in dem Verfahren, welches sie bey ihrem Nachdenken über die Natur beobachteten. Sie stellten eine schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen an, um den Urstoff aller Dinge, und die schöpferische Kraft in ihm, die ihn bewegte und formte, bestimmen zu können. Diese schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen, ob sie gleich bey einem angenommenen materiellen Urstoffe stille stand, hat doch die Entdeckung reiner Verstandesprincipien vorbereitet. Die Reihe der Weltursachen wurde dadurch höher hinauf verfolgt, als sie vorher verfolgt war, und dies bewirkte eben eine größere Freyheit für die Speculation, und machte die Philosophie von der Volksreligion unabhängig. Sie bezeichneten auch ihre Ideen in der Sprache des gemeinen Lebens, und benahmen ihnen dadurch das Geheimnißvolle, Mystische und Unverständliche, was sie unter der symboli-

schen Hülle hatten. Statt der Bilder von Götterzeugungen, die ihrer Natur nach unmittelbar zu einer rohen sinnlichen Religion führen mußten, fingen sie an von Ursachen und Wirkungen zu reden, und von dem, was man sonst durch einen anthropomorphistischen Supernaturalismus zu begreifen wähnte, sich nach mechanischen natürlichen Erklärungen umzusehen. Hierdurch wurden sie Urheber einer philosophischen Naturforschung, die auf metaphysische Principien gerichtet war.

Da wir nur wenig von den Philosophemen der Joniker wissen, und dieses Wenige selbst fragmentarisch und unzusammenhangend ist, so können wir sie auch nicht ganz verstehn und beurtheilen. Die Haupttendenz ihrer Speculation aber war, ein letztes materialistisches Grundprincip zu bestimmen, das die eigentliche und wahre Realität der Erscheinungen ausmachte. Daß sie dieses Grundprincip in einem oder dem andern der Elemente anzutreffen meynten, war sehr natürlich. Den allgemeinen Begriff der Materie zu bestimmen, ohne ihn auf ein besonderes Element zu beziehn, wie er in der Folge bestimmt wurde, erfoderte eine Abstraction, zu der die philosophirende Vernunft damals noch nicht fähig war. Die Sinnenerfahrung aber zeigte einen unaufhörlichen Uebergang eines Elements in das andere, und konnte dadurch leicht die Vermuthung erwecken, daß es Ein Grundelement gebe, aus welchem alle übrigen hervorgingen, und in welches sie zurückkehrten, da die Vernunft vermöge ihrer eigenen innern Anlage ein Substrat bedurfte, das bey allem Wechsel der Erscheinungen beharrlich blieb. Ausser den jonischen Philosophen, die vorzugsweise so genannt werden,

dem Thales, Anaximander (Ol. XLII) und Anaximenes (Ol. LVI), philosophirten aus demselben Standpuncte über die Natur, nur schon durch die mangelhaften Versuche ihrer Vorgänger belehrt, und mit einem größern Vorrathe an Beobachtungen ausgerüstet, also schon mehrseitiger und eindringender, Heraklit (Ol. LXX) und Empedokles (Ol. LXXX). Jeder dieser Philosophen unterschied sich von dem andern in der Bestimmung des elementarischen Grundstoffes, je nachdem er beobachtet hatte, oder aus seinen Beobachtungen folgerte, und je nachdem er Schwierigkeiten bey den Hypothesen der andern zu bemerken glaubte, die ihm bey der seinigen gehoben werden zu können schienen. Thales erhob das Wasser; Anaximander ein Mittelelement seiner als Wasser, aber gröber als Luft; Anaximenes die Luft; Heraklit ein ätherisches Feuerwesen; Empedokles alle vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft in chaotischer Einheit; zum Urstoffe alles Vorhandnen. Es war also keines der sogenannten Elemente, aus welchem nicht einer oder der andere jener philosophischen Naturforscher die Qualität der Naturerscheinungen hergeleitet hatte. Nur die Hypothese von der Erde, als Urelemente, machte kein Glück, wiewohl es ihr nicht an einem Vertheidiger fehlte, weil sie, als das den Sinnen nach gröbste und componirteste Element, am wenigsten zum materialen Grundprincipe tauglich schien. Der natürliche Gang der philosophirenden Vernunft brachte es so mit sich, daß man es erst mit allen Elementen versuchte, sie als den materialen Grundstoff aufzustellen. Man konnte nur dann mit Befugniß sich weiter erkundigen, wenn einleuchtete, daß weder das eine, noch das andere Element den

Fo-

Foderungen entspräche, die sich an den materialen Grundstoff der Erscheinungen thun ließen.

Die Angabe irgend eines Elements, als des wesentlichen Stoffes der Erscheinungen, hielten die Jonier und ihre spätern Nachfolger mit Recht zur Erklärung der Sinnenwelt nicht hinreichend. Sie sahen ein und mußten wohl einsehn, daß die Form der Sinnenwelt in ihrer Mannigfaltigkeit, und der unaufhörliche Wechsel dieser Form, bey dem sich doch auch eine gewisse Gesetzmässigkeit offenbarte, und der ein Princip der Thätigkeit, des Entstehens und Vergehens, voraussetzte, damit nicht begreiflich gemacht werde. Sie forschten also nach einem Principe der Form der Erscheinungen in der Natur umher. Den Jonischen Philosophen war dieses Princip eine ursprünglich der Materie einwohnende Kraft der Verdichtung und Verdünnung, die gleichsam die Seele der Materie, das Princip des Lebens, war, und durch entgegengesetzte Wirksamkeit Erscheinungen bildete und zerstörte. An die dialektischen Schwierigkeiten, die aus den Begriffen einer ewigen Materie und eines ewigen Princips der Bewegung hervorgehn; an die metaphysische Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, dachten jene Physiker noch nicht. Da sie den ersten philosophischen Versuch machten, die Natur aus ihr selbst zu erklären; so ist es nicht zu verwundern, daß sie das Factum selbst, die Wandelbarkeit der Erscheinungen, als Erklärungsgrund aufstellten. Die Freundschaft und Feindschaft des Empedokles, die Harmonie und Zwietracht des Heraklit, als Principien der Form der Erscheinungen, sind im Wesentlichen mit dem Principe der Jonischen Schule dieselben. Nur der Zufall, als die Regel der

Wirkſamkeit jener, wenn anders überhaupt der Zufall eine Regel heißen kann, ſpielte in der Phyſik des Heraklit und Empedokles ſeine Rolle deutlicher und auffallender. Daß auch die Jonier dem Zufalle huldigten, war eine nothwendige Folge ihrer Vorſtellungsart, wenn gleich kein Zeugniß des Alterthums uns ausdrücklich ſagt, daß ſie es thaten.

Der materielle Urſtoff, verbunden mit der ihm urſprünglich einwohnenden Bildungskraft, aus welchem die Joniker und ihre Nachfolger die Natur entſtehn ließen, war ihnen auch das Göttliche, das folglich, als ſolches, durch das Weltall verbreitet war. Sie hielten es für den Quell der Kräfte und des Lebens, auch bey den empfindenden Subſtanzen; denn Empfinden und Denken wurde damals noch für identiſch genommen. Der charakteriſtiſche Satz der älteſten Pſychologie war: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen. Daher ließ Empedokles die Seele aus allen vier Elementen beſtehen, die durch Freundſchaft und Feindſchaft auf einander wirkten, weil die Seele alle vier Elemente, und Freundſchaft und Feindſchaft derſelben, erkenne. Dem Heraklit war die Seele feuriger Natur; um ſo vollkommner, je reiner ihr Feuerweſen, je näher es dem urſprünglich Göttlichen iſt. Die trockenſte Seele iſt die beſte. Das Verhältniß, in welches die Joniker ihre Philoſopheme zur Volksreligion ſetzten, läßt ſich nicht klar einſehn, weil es an Nachrichten gebricht; aber ihr Princip der Dinge vertrug ſich ſehr gut mit einem Glauben an höhere dämoniſche Naturen, obwohl der Vergänglichkeit unterworfen, wie die Sinnenwelt der Form nach überhaupt; nur daß freylich andere Vorſtellungen damit verknüpft wurden, als in der griechiſchen Volksreligion geſchah. Empedo

pedokles behauptete ausdrücklich die Existenz dämonischer Wesen, die aus dem bloßen Seelenprincipe in der Welt entspringen, mit einem feinern ätherischen Körper bekleidet die Erde umschweben, und über alle Veränderungen walten. Da aber einmal eben die thätigen Ursachen, die den elementarischen Urstoff zur Welt formen, denen auch die Dämonen ihr Daseyn verdanken, die Welt wieder zerstören, und von neuem formen; so theilen die Dämonen dieses Loos der Veränderlichkeit mit allen übrigen Sinnendingen. Nur Heraklit erwähnt von Göttern oder Dämonen nichts. "Das Universum", sagt er, "ist weder Gottes noch der Menschen Werk; es ist ein ewig lebendiges Feuer, das nach unwandelbaren Regeln entbrennt und erlischt". Inzwischen waren auch jene dämonischen Naturen, die die Joniker und Empedokles statuirten, doch nur Götter untergeordneter Art. Ihre eigentliche Gottheit war immer das Urelement und das Princip der schaffenden und zerstörenden Thätigkeit in ihm. In dieser Hinsicht war ihre Naturphilosophie ein roher Pantheismus. Die Unabhängigkeit dieser Naturphilosophie aber an sich selbst von der Volksreligion erhellt nicht nur aus ihr selbst, sondern auch aus den Meynungen, namentlich der Joniker, von der Natur der Sonne, des Mondes, und der Gestirne. Man mag diese Meynungen selbst, worüber die Aussagen der alten Schriftsteller mit einander im Widerstreite sind, historisch bestimmen, wie man will; so contrastiren sie auffallend mit dem religiösen Volksglauben der Zeit, nach welchem jene Himmelskörper für göttliche Wesen gehalten und verehrt wurden. Daß die Joniker, Empedokles, Heraklit, so wie auch alle andere griechische Philosophen, die ausserhalb Athen lebten und lehrten, nicht durch

ihre der öffentlichen Religion zuwider laufende Theorieen dem Volke oder der Obrigkeit anſtößig wurden, verdient beſondere Aufmerkſamkeit. Vielleicht lag der Grund hiervon darin, daß das große Publicum, und ſo auch die Magiſtrate in den Städten Kleinaſiens und Großgriechenlands, an den ſpeculativen Ideen ihrer philoſophiſchen Mitbürger nicht ſo allgemeinen und lebhaften Antheil nahm, wie das literariſch gebildetere Athenienſiſche Volk, und alſo der Wirkungskreis der Philoſophen auſſerhalb Athen nicht ſo ausgebreitet und bedenklich war. Auch war die ältere Naturphiloſophie der Griechen, obgleich mit der Volksreligion im Contraſte, doch nicht unmittelbar in polemiſcher Abſicht gegen ſie gerichtet, wie die ſpätere mehrer Philoſophen Athen's.

Weiteres Nachdenken über die Möglichkeit des Urſprungs und des Wechſels der Erſcheinungswelt erzeugte das kühne Syſtem des Leucipp und Demokrit (Ol. LXXII). Dieſes erhob den Zufall zum einzigen ausſchließenden Regenten der Welt, ordnete ihm die ſcheinbaren Geſetze der Bewegung der Körper unter, und ſtellte ihn ſogar als den Vater der Götter auf. Das philoſophiſche Genie des Leucipp, wenn er in der That Erfinder des Atomenſyſtems war, hat gerechte Anſprüche auf unſere Achtung. Die Vernunftidee von einer vollendeten Reihe der Urſachen war in ihm zu einer Klarheit gediehen, in welcher keiner ſeiner Vorgänger es gedacht hatte, und die wenigſten der Neuern es gedacht haben und denken, die in ihren ſpeculativen Träumen von einer Schöpfung der Welt durch eine auſſerweltliche Gottheit, die Atomiſten nicht bloß des Atheismus, ſondern auch der Unphiloſophie beſchuldigen. Nach dem damaligen Zuſtande der Philoſophie war

die

die Antwort, welche Leucipp auf die Probleme der speculativen Vernunft über die Entstehung der Welt gab, die zunächst angemessenste, die ein wahrhaft philosophischer Geist geben konnte. Er hatte das Daseyn der Welt ihrem Grundstoffe nach, und den Wechsel der Form, zu erklären. Der Grundstoff mußte alles enthalten, was zur Möglichkeit der unendlichen Mannichfaltigkeit an Qualitäten, Zusammensetzungen und Formen der Natur gehört, die sich der Beobachtung darbieten. Hierzu waren die Atomen in einem objectiven unendlichen leeren Raume, unendlich verschieden an innern und äussern Bestimmungen, besser geeignet, als jedes der von den ältern Physikern angegebnen Grundelemente. Die Einfachheit der Atomen dachte Leucipp gewiß nicht in dem strengen Begriffe, den die Neuern mit dem einfachen Dinge verbinden. Er nahm sie wohl nur in so weit an, als sie für die sinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyse des Verstandes, Statt finden mag. Er erklärte deswegen die Atomen für wegen ihrer Kleinheit nicht durch die Sinne wahrnehmbar. Der Raum war ihm das bloße Leere, wie ihn der gemeine Menschenverstand denkt, der nicht über den Raum speculirt hat. Nur da war seiner Vorstellungsart nach ein Ort, wo Etwas ist. Wo Nichts ist, ist Nichts. Der Begriff der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, so wie der unendlichen Theilbarkeit der Materie, war erst die Frucht einer spätern Speculation, die also dem Erfinder der Atomen keinen Scrupel in den Weg legen konnte. Die wirkliche Existenz des objectiven leeren Raumes bewies er mit Gründen, die nach ihm oft wiederholt, weiter entwickelt und ausgestattet sind. Sie waren entlehnt von der Undurchdringlichkeit der Körper, von der

Elaſticität, von der Unmöglichkeit der Bewegung, des Wachsthums und der Abnahme der Körper, ohne Raum. Daß Leucipp die Ewigkeit der Atomen behauptete, lag im Weſen der philoſophirenden Vernunft. Er konnte die Reihe der Urſachen nicht abſchneiden, da ſeine Speculation innerhalb des Bezirkes der Erſcheinungen blieb. Jede Form der Erſcheinungswelt, und jeden Wechſel derſelben, betrachtete er als eine Folge zufälliger Vereinigung und Trennung der Atomen, die wiederum in der ewigen regelloſen Bewegung der Atomen im unendlichen leeren Raume ihren Grund habe. Er mußte alſo dem Zufalle die Möglichkeit unzähliger zweckwidriger d. i. ſich ſelbſt zerſtörender Formen geſtatten, damit die zweckmäßige d. i. ſich ſelbſt erhaltende Form der Verbindung und Trennung der Atomen gelingen konnte, die wir itzt Natur nennen. Uebrigens war die Zweckmäßigkeit für den Leucipp nicht minder ein Spiel des Zufalls, als die Unzweckmäßigkeit.

Demokrit bekannte ſich zu den Hauptſätzen ſeines Lehrers. Er ſuchte nur, ſie durch neue Gründe zu befeſtigen, und das Mangelhafte in den Beweiſen des Leucipp, ſoweit ſein eigener Tiefſinn reichte, zu ergänzen. Die Ewigkeit der Atomen folgerte er aus der Unmöglichkeit, ſich einen Anfang der Zeit vorzuſtellen. Auch für die Einfachheit der Atomen ſtellte er einen Beweis auf. Die Theilung der Körper kann nur ſo weit fortgehn, als ſie ſich wahrnehmen läßt. Dies vorausgeſetzt, bleiben zuletzt entweder eine Ausdehnung übrig, oder Puncte ohne alle Ausdehnung, oder Nichts. Nimmt man das Erſtere an, ſo wäre die Ausdehnung noch nicht getheilt; aus Puncten ohne alle Ausdeh-

dehnung aber könnte nie ein Ausgedehntes (ein Körper) entstehen; soll Nichts übrig bleiben, so besteht die ganze Körperwelt aus Nichts. Die Elemente der Natur müssen demnach nothwendig einfache Körper (Atomen) seyn. Die Gültigkeit dieses Beweises beruht, wie in die Augen fällt, auf der Gültigkeit der Voraussetzung, welche Demokrit machte, die aber nicht statt findet.

Der Anwendung der atomistischen Principien zur Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen in der Naturphilosophie des Leucipp sieht man den ersten Versuch, und die damalige Kindheit der Naturkunde überhaupt sehr leicht an; zumal wenn man sie mit der Ausführung des atomistischen Systems späterhin durch den Epikur und seine Schule, und vollends mit der neuern atomistischen Kosmophysik vergleicht. Leucipp und Demokrit entwickelten zunächst aus der zufälligen Bewegung der Atomen ihre Elemententheorie. In dieser stimmten sie im Allgemeinen mit dem Heraklit und Empedokles zusammen. Das Feuer war jenen, wie diesen, das edelste Element; es war der Stoff der Weltseele; das Princip des Lebens, Empfindens und Denkens. Die psychologische Vorstellungsart des Demokrit kennen wir genauer, als die des Leucipp. Er nahm ebenfalls den Grundsatz an: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, und ließ also das Seelenwesen überhaupt, sofern die Seele verschiedene Elemente erkennt, auch Bestandtheile der übrigen Elemente ausser dem Feuer enthalten. Die Erklärungen der Sinne, ihrer Wirkungen, und ihrer Organe, folgerte er strenge aus dem atomistischen Principe. Das Gefühl war ihm deswegen der Grundsinn, und am untrüglichsten, weil es den Raum, die Bewegung,

die mannigfaltige Zusammensetzung der Atomen, wo
auf doch eigentlich alle zuverlässige Kenntniß der Nat
beschränkt ist; kurz weil es am meisten die Dinge na
ihrer objectiven Beschaffenheit darstellt. Seinen vo
nehmsten Sitz hat, was auch Heraklit und Em
pedokles annahmen, das Seelenwesen im Blut
es wird durch das Athmen eingesogen, und hört dah
mit dem Ende des Athemholens auf: Meynungen
die natürliche Folgen aus den vorausgesetzten Begriff
vom Seelenwesen waren, und durch die Beobachtung d
Wärme des Bluts, seiner Verbreitung im ganz
Körper, seiner Nothwendigkeit zum thierischen Lebe
so wie durch das oberflächliche Nachdenken über d
Athemholen und die Wirkungen desselben auf den Z
stand des lebenden Körpers, bestätigt zu werden schien

Was Leucipp von den Göttern dachte,
wähnen die Alten nicht. Insofern war er der erste eige
liche Atheist, den die Geschichte der Philosoph
kennt. Vom Demokrit erzählen sie wenigstens
ne Phantasie über die Götter, mit der die Volksr
ligion aber auch im geringsten nicht Ursache geha
hätte, zufrieden zu seyn. Eben der Zufall, der
lebte und unbelebte Geschöpfe aus den Atomen ent
hen ließ, schuf auch menschenähnliche lustige Wese
guter und böser Art, von ungeheurer Grösse, al
der Vergänglichkeit auf gleiche Weise unterworfe
wie alle aus den Atomen zusammengesetzte Ding
Demokrit übertrug auf diese dämonischen Geburt
des Zufalls alle die Eigenschaften, und alle die W
kungen auf die Natur und die Menschen, die der
meine Volksglauben den Göttern und Dämonen b
legte. Epikur suchte in der Folge der Vorstellung
art des Demokrit von den Göttern eine vernunftmä
gere Aussenseite zu geben; obgleich auch seine Th
log

logie, wie die des Demokrit, nichts mehr als eine Phantasie war, die sich allenfalls mit den Atomensysteme vertrug, und eine mögliche Vereinbarkeit desselben mit dem religiösen Volksaberglauben bewirkte.

Bey der nahen Verwandtschaft der Mathematik und der Philosophie in Ansehung ihres Stoffes und ihrer Principien, ließ es sich wohl erwarten, daß die Erfindung mathematischer Begriffe und Sätze auch ein Mahl als Erklärungsmittel der Welt der Erscheinungen und ihrer letzten Gründe versucht werden würde. Daß dieses aber schon so früh durch den Pythagoras und seine Schule geschah, und noch dazu auf eine Art geschah, die hinlänglich zeigt, wie weit man überhaupt mit diesem Erklärungsmittel kommen könne, beweist das hohe speculative Talent jenes Weltweisen, der sich zuerst einen Philosophen genannt haben soll, mehr, als wenn er etwa auf einer schon von andern gebrochenen Bahn auch einen beträchtlichen Schritt weiter gethan hätte. Da die Mathematik damals in ihrem Anfange war, so haben die Pythagoreer, soferne ihr System auf mathematischen Begriffen beruhte, mehr geleistet, als man von ihnen hätte hoffen können. Sie haben den Mathematikern der neuern Zeit, ungeachtet der unvergleichbar höhern Vollkommenheit, zu welcher die Mathematik seit dem emporgestiegen ist, durch ihr warnendes Beyspiel eine metaphysische Bemühung erspart, der sich doch wohl der Eine oder der Andere unterzogen hätte; und das war alles Mögliche, was sie unter ihren Umständen thun konnten. Daß es Verhältniße des Mannichfaltigen zur Einheit giebt, welche die Form der Sinnenerscheinungen durchweg bestimmen; daß sich diese messen und zählen lassen, und es also eine Wissenschaft des Maßes und der Zahl gebe,

gebe, die die geſammte Körperwelt, das Univerſu
der Pythagoreer, umfaſſe, brachten ſie eben ſo zi
Evidenz, als daß durch jene Wiſſenſchaft die Real
tät, die dem Mannichfaltigen zum Grunde liegt, ur
das Princip aller Syntheſis des Mannichfaltiger
nicht erkannt werden könne. Dieſes Reſultat nehr
lich war es, welches ihr Syſtem den ſpätern Philoſ
phen gewährte, und damit erwarben ſie ſich, zw
ohne es zu wollen, ein nicht geringes negatives Ve
dienſt. Für die neuere Philoſophie haben ſie au
ein Muſter der Beharrlichkeit und Unverdroſſenh
im Folgern aus Principien aufgeſtellt, die als gült
vorausgeſetzt werden, falls auch die Folgerungen no
ſo unbegreiflich und abentheuerlich erſcheinen. E
neuerer Mathematiker hätte ſich vielleicht überrede
daß die Gründe der Natur in Zahlen und Zahlverhä
nißen anzutreffen ſeyen; aber beym Uebergange zu
praktiſchen Erkenntniße wäre er gewiß an ſeinen Pri
cipien irre geworden. Die Pythagoreer ließen ſi
durch den Anſchein des Seltſamen und Ungereimter
(und den mußte ihre praktiſche Philoſophie, auch b
dem größten Enthuſiasmus für das Syſtem, imm
haben und behalten), im geringſten nicht abſchrecke
Sie blieben auch in Hinſicht auf das praktiſche E
kenntniß conſequent. Wahrſcheinlich würde der inn
re Zuſammenhang des Pythagoreismus von dieſ
Seite noch intereſſanter und auffallender ſeyn, wer
wir ihn ganz kennten, als er ſchon den Bruchſtück
nach iſt, die wir noch von jenem in ſeiner Art ſo mer
würdigen Vernunftgebäude übrig haben.

Pythagoras, gebürtig aus Samos (u
Ol. XLIX), einer der auſſerordentlichen Genies, d
das Jahrhundert auszeichnen, in denen ſie leben u
wirken, die durch innere Kraft und ein günſtig

Spi

Spiel der Umstände sich über ihr Zeitalter erheben, um es zu einer höhern Stufe der Cultur und geistigen Veredlung hinaufzuziehn, hatte die Idee gefaßt, die Muse der Philosophie zur Lehrerin und Erzieherin der Menschheit einzuweihn. Bey seinem Aufenthalte in Aegypten, dem damals cultivirtesten Staate, besonders durch seine Verbindung mit der dortigen Priestercaste, hatte er Gelegenheit gehabt, sich nicht nur mancherley wissenschaftliche Kenntniße zu erwerben; sondern auch die hierarchische Verfassung Aegyptens und ihren Einfluß auf die Cultur der Nation genauer kennen zu lernen. Er glaubte auf eine ähnliche Art einen ungleich edlern, wohlthätigern, das gesammte Interesse der Menschheit, so weit ihm dieses offenbar war, umfassenden Zweck bey den griechischen Völkerschaften erreichen zu können durch Stiftung einer Philosophencaste, die zuerst sich selbst in ihren Individuen aufklärte und zur veredelten Humanität ausbildete; dann, soferne sie vermöge ihrer bürgerlichen Verhältniße an der Spitze einer der Völkerschaften stände, durch eine weise Einrichtung der Staatsverfassung, Gesetzgebung und Gesetzverwaltung, der Anarchie ein Ende machte, und ihre Mitbürger einer immer höhern Cultur und Glückseligkeit entgegenführte. Das Institut des ägyptischen Priesterordens schien ihm seiner äussern Form nach hierzu am zweckmäßigsten, nur daß er bey seinem Philosophenbunde nicht die politische Tendenz und Wirksamkeit desselben, wie bey dem ägyptischen Priesterorden der Fall war, auf religiösen Aberglauben, sondern im Gegentheile auf philosophische Aufklärung gründen wollte. Leider hat uns die Sage nur eine sehr unvollständige Notiz von dem Plane des Pythagoras aufbehalten; aber auch aus dieser unvollständigen

Notiz

Notiz leuchtet doch ein ſchönes Ideal hervor, w
gleich der Ausgang dem Werthe der Abſicht und
Ausführung nicht entſprach. Harmonie ſchien
Pythagoras das Ziel des Univerſums zu ſe
zur Harmonie im Innern ſeiner Natur und mit
Univerſum ſollte auch der einzelne Menſch, und
ganze menſchliche Geſellſchaft hinſtreben; das war
große Gegenſtand des Plans, welchen Pytha
ras mit der Schwämerey eines edlen Mannes
warf, und durch Mittel, wie ſie ihm ſeine Lebe
erfahrung und praktiſche Weißheit darboten, zu
liſiren ſuchte; der aber an der Anarchie und dem Eg
mus ſcheiterte.

Pythagoras war vom Studium der Ar
metik und Geometrie zu philoſophiſchen Betrachtun
über die Natur und den Urſprung der Dinge übe
gangen, und dadurch vermuthlich auf den Gedan
geleitet, mathematiſche Begriffe zu Erklärungsgrün
der Sinnenwelt zu gebrauchen, da er einmal
untrügliche Anwendbarkeit auf die Beſtimmung
Gröſſen und Gröſſenverhältniße der Dinge beme
hatte. Die Analyſe der Sinnenerſcheinungen im E
zelnen nnd im Ganzen führte ihn immer auf den
griff des Eins zurück. Dieſes dringt ſich nicht
als das erſte Realelement (der Materie na
eines Dinges, ſo wie alles Vorhandenen, auf; ſ
dern auch als dasjenige Princip, was einem Di
ſeinen Beſtand, ſein beſtimmtes Daſey
giebt, was es zu Einem Dinge (der For
nach) macht. Ein Körper läßt ſich in Dichten,
Dichte in Flächen, die Fläche in Linien, die Linie
Puncte zertheilen, und ſo erſcheint der Punkt als d
Realelement des Körpers. Soll aber aus die
Realelementen ein ſeinem Daſeyn nach beſtimmt

Di

Ding entstehn, so müssen sie zur Einheit (der Form nach) verbunden werden. Folglich ist das Eins eben so Princip der Form, wie es Princip der Materie ist. Wird das Eins als Materie gedacht ohne Form, ohne alle Bestimmungen und Grenzen, so ist es unendlich; man kann bloß von ihm sagen, daß es ist; es ist das Gleiche, weil es ihm an allen unterscheidenden Merkmalen fehlt. Wird hingegen das Eins mit der Form verbunden gedacht, so erhält es durch die Form unterscheidende Merkmale; es erhält Grenzen und Bestimmungen; wird eben dadurch endlich, und das Ungleiche. Es kann aber die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie seyn; beyde sind unzertrennlich vereinigt; das Gleiche und Ungleiche sind also die ewigen Principien der Dinge, und in dem ewigen nothwendigen Einem gegeben. Die Form oder das Ungleiche wirkte von Ewigkeit auf die Materie, oder das Gleiche, und daraus gieng die Welt hervor. Die beyden einzigen, aber nothwendigen, Bedingungen der Form (des Ungleichen) sind das Gerade und Ungerade. Da die Materie an sich unendlich ist, so leiden auch diese Bedingungen der Form eine Anwendung auf jene in's Unendliche, und in dieser Anwendung derselben liegt der Grund der Mehrheit der materiellen Dinge, und ihrer unendlich mannichfaltigen Zusammensetzungen. Wie diese Beziehung der Form und ihrer Bedingungen auf die Materie möglich sey, wie folglich die Entstehung der Mehrheit physisch möglich sey; das erklärten die Pythagoreer für unbeantwortlich. Es blieb nichts übrig, als eine Addition des Eins zu ihm selbst anzunehmen; was aber freylich das eigent-

gentliche Problem im geringſten nicht auflöſte. D
Gerade und das Ungerade (die Bedingung
der Form) ſind Zahlverhältniße und nur dur
Zahlen beſtimmbar. Mit den Zahlverhältniß
ſtimmen auch die Sinnenerſcheinungen auf's genaue
überein. Daher iſt die Wiſſenſchaft von den Za
len die Wiſſenſchaft von den Principien der Natu
So empfing die Pythagoreiſche Philoſophie den N
men des Zahlenſyſtems, deßen wahren Ge
und Sinn man ſo oft misverſtanden hat. Die P
thagoreer dachten die Zahlen nicht bloß als Zeichen d
Quantität, ſondern auch der Qualität, u
unterſchieden folglich den mathematiſchen B
griff der Zahl von dem metaphyſiſchen. Wenn
irgend eine Sinnenerſcheinung auf eine mathematiſc
Figur bezogen, und dadurch das Weſen derſelben
erklären glaubten, ſo war es das Verhältni
der materiellen Einheiten (der materiellen B
ſtandtheile) zur (formellen) Einheit, ein Ve
hältniß, welches zuletzt in dem Eins, das die Mat
rie, wie die Form, in ſich ſchließt, ſeinen Grun
habe, worauf ſie alles zurückführten. "Die Pyth
goreer", ſagt Ariſtoteles, "lehren, daß die ga
ze Körperwelt, oder alle empfindbare Subſtanzen, au
dem mathematiſchen Eins entſpringen; aber ſie ſo
dern dieſes mathematiſche Eins nicht von den Ding
ſelbſt ab. Denn ſie laſſen den ganzen Himmel au
Zahlen hervorgehen, nicht aus eigentlichen Einheite
d. i. nicht aus eigentlich ſo genannten Zahlen
ſondern aus materiellen Einheiten. Sie räume
ſelbſt den Einheiten eine Gröſſe (μεγεθος, Materie
Ausdehnung) ein; ob ſie gleich ihre Unwiſſenheit b
kennen, wie das Ureins eine Gröſſe haben mög
Andere, ſetzt eben dieſer gelehrteſte Kenner der älter

Phil

Philoſophie ſeiner Nation hinzu, nehmen die Zahlen für eigentliche Einheiten, eigentlich ſo genannte Zahlen; die Pythagoreer hingegen nicht, die das Eins zugleich für das Element und für das Cauſſalprincip der Dinge erklären." Es iſt alſo einleuchtend, daß die Pythagoreer, wenn ſie behaupteten: Die Zahlen ſind die Principien der Dinge, die Zahlen in einem Sinne verſtanden, der ihrem Syſteme ausſchließend eigen war *).

Unter den Zahlen ſind die geraden vollkommner, als die ungeraden. Nicht nur gehn jene immer vor dieſen her, ſondern ſie enthalten auch ein harmoniſches Verhältniß, und der Zweck des ganzen Zahlenſyſtems, das heißt, des ganzen Weltalls, iſt Harmonie. Unter den geraden Zahlen ſind wiederum diejenigen die vollkommenſten, in welche und durch welche ſich die meiſten andern Zahlverhältniſſe auflöſen laſſen, die alſo am fähigſten ſind, harmoniſche Verhältniſſe zu bewirken. Die vollkommenſte Zahl von allen iſt deßwegen die Dekas.

Wie die Dekas unter den Zahlverhältnißen, ſo iſt der Cirkel unter den Figuren die vollkommenſte. Daher hielten die Pythagoreer das Weltall für rund. Vom Mittelpuncte desſelben geht die Wirkung des ſchaffenden, formenden Princips im Ureins aus. Hier iſt alſo der Urquell der Weltſeele, das Göttliche im Univerſum, die heilige Wache des Zeus. Das Feuer zeigt ſich der ſinnlichen Wahrnehmung als das reinſte und hehrſte Element; es iſt ihm die ſchnellſte Bewegung eigen, und es nimmt daher den erhabenſten Ort des Univerſum's ein, der,

*) *Ariſtot.* Metaph. I, 5. II, 5. Ausc. phyſ. III, 4.

der, ſofern von ihm alle Weltentſtehung aus gehn ſoll, immer der Mittelpunct des Univerſum's iſt Die Pythagoreer nannten die Weltſeele wegen ihre feurigen Natur, und weil ſie ihren heiligen Urquell i der Mitte des Weltalls hat, das Centralfeuer Um dasſelbe herum bewegt ſich der ganze Stern himmel mit der Erde in zehn abgemeſſenen vo einander verſchiedenen Kreiſen, und durch dieſ Dekas der Sphären in ihrer Kreisbewegung drückt da Weltall die höchſte Vollendung ſeiner Form aus. Di regelmäſſige Bewegung der Sphären in ihren beſtimm ten Diſtanzen bewirkt eine harmoniſche Muſik, un dieſe iſt der berühmte Sphärengeſang oder Wel choral der Pythagoreer; eine der kühnſten und e habenſten Phantaſieen, die je eine menſchliche Einbi dungskraft hervorgebracht hat. Die Erdbewohner hö ren jene Muſik der himmliſchen Sphären nicht, we ſie beym Eintritte in's Leben gleich von ihr betäub und dadurch für ſie unempfindlich werden. Da e höchſt wahrſcheinlich iſt, daß die Pythagoreer jene Centralfeuer in die Sonne verſetzten; da ſie ferner di Erde nebſt den übrigen Geſtirnen ſich um dieſe herun drehen ließen, und Tag und Nacht aus der Bew gung der Erde um ihre Axe erklärten; ſo haben ſ dadurch auch in der Aſtronomie Epoche gemacht, un verdienen um ſo lebhaftere Bewunderung, je mehr i re Vorſtellungsart der damals allgemeingeltenden, d ſo ſehr durch die Sinne beglaubigt zu werden ſchein und die auch noch lange hernach allgemeingeltend bliel entgegengeſetzt war *).

W

*) *Ariſtot.* de coelo II, 13. Metaph. I, 5. Ueber d verſchiedenen Meynungen ſpäterer Pythagoreer von de Centralfeuer und der Dekas der Sphären S. *Philo*

a]

Wie mehr ältere Naturforscher, so erkannten auch die Pythagoreer, nachdem sie die Elemente sich hatten aus den Zahlen bilden, und in gegenseitige Wirksamkeit treten lassen, das Feuer als das Göttliche im Weltalle überhaupt. Aber sie entwickelten aus ihrem Principe des Göttlichen den Polytheism auf eine ähnliche Art, wie jene, nur consequenter und im nähern Zusammenhange mit ihrem ganzen Systeme. Das Feuer ist der Quell der Wärme, des Lebens, des Seelenwesens. Diejenigen Naturen sind die vollkommensten, die von diesem Feuer das Meiste an sich tragen. Solche Naturen sind die Gestirne, deren Bewegung, wie nach einer ewigen Regel, zur Harmonie des Ganzen zusammenstimmt. Daher wohnen die obersten Götter in den Gestirnen, und verheischen durch ihre Vollkommenheit die Verehrung der Menschen. Die Kräfte in den Elementen der sublunarischen Welt sind Götter niederern Ranges. Auch in den Menschen ist ein Funken des göttlichen Feuers, der sie zu Verwandten der Götter erhebt. Die Götter walten über die Menschen und ihre Schicksale, und je mehr sich die Menschen durch Harmonie in Gesinnungen und Handlungen den Göttern nähern, desto inniger wird die Verbindung. So wie aber das göttliche Feuer selbst aus den Zahlen hervorging, so sind auch die Götter, die Seelen der Menschen, und die empfindenden Substanzen überhaupt, aus den Zahlen entsprungen *).

Was

ap. Stob. ecl. phyf. Vol. I. p. 488. ed. Heeren. *Tim. Locr.* de anima mundi in Gale Opusc. Mythol. p. 550. *Alex. Polyh.* ap. Diog. Laert. VIII, 26. *Anonym.* ap. Phot. Cod. 259.

*) *Plat.* Phaedon. T. I. p. 139. ed. Bip. *Ariſt.* de anim.

Was wir von den Meynungen der Pythagoreer über die theoretischen und praktischen Seelenvermögen, und die verschiedenen Aeusserungen derselben, über ihr gegenseitiges Verhältniß, wissen, ist, so wie unsre Kenntniß der Pythagoreischen Moral, zu fragmentarisch, unzuverlässig, und sich selbst widerstreitend, als daß sich daraus eine irgend bestimmte und sichere Theorie abstrahiren ließe. Soviel erhellt im Allgemeinen, daß sie Sinnlichkeit und Vernunft unterschieden, und einander entgegensetzten; diese als das gesetzgebende und regierende Princip für das Denken und Handeln; jene als das seiner Natur nach untergeordnete Vermögen der Triebe, Neigungen und Affecten, das aber, ungeachtet der Herrschaft der Vernunft unterworfen, doch mit ihr im Kampfe liegt, und seine gebohrne Regiererinn unterdrückt, wenn sie nicht ihre angestammte Würde zu behaupten weiß. Die Vernunft ist ein reiner Ausfluß der Weltseele. Ihr Ziel und ihre Regel ist Harmonie, oder sie ist eine harmonische Zahl, die harmonische Verhältniße hervorbringen soll. Als das Edelste im Menschen hat sie ihren Wohnsitz im Gehirne. Sie ist das Band der Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern. Die Sinnlichkeit ist zwar, als Princip der Empfindung und des Lebens, ein Product der Weltseele; aber sie ist mit den gröbern Elementen gleichsam verwebt, und dadurch der Ausartung zum Ungeraden, zur Disharmonie mit dem Welt-Ganzen, fähig, wenn sie nicht unter der Leitung der Vernunft steht. Gleich ihrer Quelle, der Weltseele, sind auch die menschlichen und Thierseelen unvergänglich. Da die Seele eine für sich bestehende

Zahl

I, 2. *Cic.* de nat. Deor. I, 11. *Sext.* adv. Mathem. IX, 127.

Zahl ist, wie der Körper, geht sie nach dem Tode des Menschen in einen andern menschlichen oder thierischen Körper über, in welchen der Zufall sie führt. Sie hat auch schon präexistirt, und seit dem Daseyn der Welt menschliche und thierische Körper bewohnt. Dies ist die Pythagoreische Metempsychose nach der Angabe des Aristoteles, die ihrem Sinne nach sowohl von der ägyptischen, einer astronomischen Hieroglyphe der Fortdauer der Seele, als der spätern Platonischen, unterschieden werden muß *).

Die oberste Regel des sittlichen Handelns war den Pythagoreern die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Diese ist ihrem Wesen nach Harmonie', eine gerade Zahl, die durch sich selbst multiplicirt immer gerade Zahlen hervorbringt. Sie fordert eine harmonische Uebereinstimmung der Gemüthskräfte, von welcher die Harmonie der Handlungen des Menschen mit der Weltharmonie die Folge ist. In der Vernunft ist die Erkenntniß, in den Affecten die Kraft, in den Begierden und Neigungen das Bestreben gegründet. Sind die Affecten und Begierden im Menschen dem Gesetze der Vernunft unterthan und mit sich selbst in Einstimmung, so ist er tugendhaft; widerstreiten sie demselben, so ist er lasterhaft. Die Wissenschaft der Tugend ist die Zahlenlehre. Sie klärt den Menschen erst über sein Wesen, seine Bestimmung, und das höchste Gut auf, wonach er zu streben hat **).

Jene moralischen Grundsätze suchte Pythagoras durch die von ihm gestiftete berühmte Gesellschaft zu Kro-

*) *Aristot.* de anim. I, 3. Metaph. I, 5.

**) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. II, 5. Magn. mor. I, 1.

Kroton in Groß-Griechenland, die sich bald in mehr Nebenzweigen auch auf das gebildete Publicum in andern Städten Groß-Griechenlands verbreitete, und deren politische Tendenz schon bemerkt ist, zu realisiren. Ausser den Regeln, welche sich auf eben diese politische Tendenz des Pythagoreischen Bundes, und die äussere Einrichtung desselben bezogen, schrieb er auch den Mitgliedern eine Lebensweise vor, die auf moralische Vervollkommnung abzielte, so wie er für die neu aufzunehmenden Mitglieder eine eigene zum Theile gesetzlich bestimmte philosophische Erziehungsmethode befolgte. Die Sorgfalt der Pythagoreer theilte sich zwischen der harmonischen Ausbildung der Seele und des Körpers zugleich. Die strengste Reinlichkeit, die größte Frugalität im Essen und Trinken, tägliche körperliche Uebungen, waren Pflichten für sie, deren Beobachtung sie sich nie entzogen. Am frühen Morgen heiterten sie durch Musik und Gesang die Seele auf, um sie zu den Geschäften des Tages vorzubereiten. Philosophische Unterhaltungen, gymnastische Spiele, bürgerliche Thätigkeit, wechselten hernach mit einander ab. Der Abend war dem frohen Genuße reiner menschlicher Freuden, und die letzte Stunde vor der Ruhe der stillen ernsten Selbstprüfung gewidmet. Die gemeinschaftliche Absicht, sich sittlich zu veredeln, und Menschenglück zu gründen und zu befördern, vereinigte die Pythagoreer zur innigsten Freundschaft, und ließ sie auch als Gesellschaft dem Ideale vollendeter Humanität in einem Grade entsprechen, in welchem ihm nachher nie wieder ein Philosophenbund entsprochen hat. Leider wurde durch ihre politische Wirksamkeit der wilde Factionsgeist gegen sie empört. In einem Aufruhre, den ein paar Demagogen in Kroton, Cylon und Ninon, an der Spitze eines rohen,

zu-

zügellosen, verblendeten Pöbels, gegen sie erregten, und der sich auch auf die benachbarten Städte, wo die Pythagoreer ihre Anhänger und geheimen Cirkel hatten, erstreckte, wurden Pythagoras und der größte Theil seiner Freunde getödtet. Ihr Andenken wird unsterblich seyn, weil sie, wenn auch nicht durch ihre philosophische Theorie, als solche, doch durch ihr Leben die weisesten Menschen waren, welche die Geschichte kennt *).

Den Werth des Pythagoreischen Systems haben schon die Philosophen des Alterthums, und unter ihnen vorzüglich Aristoteles, sehr richtig beurtheilt. Die Pythagoreischen Principien, als mathematische Begriffe, waren gültig, sofern es auf Bestimmung der Grösse und Grössenverhältniße bey den Sinnenerscheinungen ankommt. Daher sich auch, zumal bey dem damaligen Zustande der Philosophie sowohl, als der Mathematik, der Enthusiasmus leicht erklären läßt, mit welchem sich die Pythagoreer oft in die Bewunderung ihres Zahlensystems verloren. Aber jene Zahlprincipien mußten auch wiederum bald sehr unzulänglich befunden werden, wenn man es versuchte, alle Sinnenphänomene, und selbst mehrere nur der allgemeinsten und gewöhnlichsten aus ihnen herzuleiten. Mit Recht wandte Aristoteles ein, daß die verschiedenen Beschaffenheiten der Elemente, das Leichte, das Schwere, das Warme, das Kalte u. w., nicht aus der Beschaffenheit der Zahlen einzusehen seyen; daß sich die Mannichfaltigkeit der Sinnenerscheinungen überhaupt nicht aus der Natur der Zahlen und möglicher

*) Meiners Gesch. des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissensch. bey den Griechen und Römern. B. I. S. 391 ff.

licher Zahlverhältniße begreifen laſſe; daß nicht einleuchte, warum auſſer den angenommenen Zahlen und ihren Qualitäten nicht auch noch andere Zahlen mit andern Qualitäten vorhanden ſeyn könten *). Die Pythagoreer fühlten ſelbſt dieſe Schwierigkeiten, die ſich nach ihren Principien nicht wegräumen ließen; aber ſie wußten keine beſſere, und das Αυτος εφα ward ihnen ein Geſetz des Glaubens. Auch ſchränkten ſie ſich bloß darauf ein, die mathematiſche Natur der Körperwelt zu beſtimmen, und ihre Unterſuchung der Natur der Elemente, und aller einzelnen Sinnenerſcheinungen überhaupt, ſelbſt aller intelligibeln Objecte, gieng nicht über die Figur und Zahlgröſſe derſelben hinaus.

Bey einem philoſophiſchen Syſteme, das, wie das urſprünglich Pythagoriſche, gleich anfangs ſo zahlreiche Anhänger fand, und mehr Jahrhunderte hindurch ſich als eines der vorzüglichſten im Gebiete der Speculation erhielt, kann man nicht anders erwarten, als daß es im Laufe der Zeit durch die verſchiedene Anſicht der Individuen, die es ſtudirten, und durch ihre Bemühungen, es zu befeſtigen, zu ergänzen, zu berichtigen und zu erweitern, manche Veränderungen werde erfahren haben. Da ſich weder vom Pythagoras ſelbſt, noch von Pythagoreern aus den beyden nächſten Jahrhunderten nach ihm, eine unbezweifelt echte Schrift erhalten hat; ſo können wir auch nicht mit Zuverläſſigkeit entſcheiden, ob die obige Schilderung des Pythagoriſchen Syſtems wirklich mit der philoſophiſchen Vorſtellungsart des Pythagoras und ſeiner unmittelbaren Schüler zuſammentrifft. Schon Ariſtoteles ſpricht nicht ſowohl

*) *Ariſtot.* Metaph. I, 7. Cf. Hermiae Irrif. philoſ. gentil. p. 179.

wohl von der Philoſophie des Pythagoras, als vielmehr von der Philoſophie der Pythagoreer, und ſtellt verſchiedene Auslegungen des Zahlenſyſtems neben einander, ohne ein Kriterium anzugeben, nach welchem ſich die eine oder die andere als die urſprüngliche und echt Pythagoriſche beweiſen ließe. Man muß hier alſo nur auf den Geiſt des Syſtems achten, der darin lag, daß die Pythagoreer den Verſuch machten, die Sinnenwelt aus mathematiſchen Begriffen zu erklären, und alle theoretiſchen und praktiſchen Principien auf Einheit und Harmonie zurückzuführen. Dieſer Geiſt des Pythagoreismus iſt in allen Darſtellungen desſelben unverkennbar, wenn ſie auch im Ganzen und im Einzelnen noch ſo abweichend ſind. Er herrſcht auch in einer Darſtellung, deren Ariſtoteles und Sextus Empiricus erwähnen, die wahrſcheinlich von einer ſpätern Pythagoriſchen Parteyherrührt, und durch die Mängel des Syſtems in ſeiner ältern Anlage und Form veranlaßt wurde *). In jener war die Einheit nicht das Grundprincip des Materialen ſowohl als des Formalen; ſondern es wurden zwey Grundprincipien behauptet, die Einheit (ἓν), und die Zweyheit (δυας). Nur war man wiederum in den Begriffen nicht einig, die mit der Einheit und Zweyheit zu verbinden ſeyen. Einige der ältern erklärten die Einheit für leidend, und die Zweyheit, welche ſie als Zunahme (ὑπεροχη) und Abnahme (ελ-

*) *Ariſtot.* auſc. phyſ. I, 6. και εοικε παλαια ειναι και αὐτη ἡ δοξα, ὁτι το Ἑν, και Ὑπεροχη, και Ἐλλειψις, αρχαι των ὀντων εισι πλην ου τον αυτον τροπον· αλλ' οἱ μεν αρχαιοι τα Δυο μεν ποιειν, το δε Ἑν πασχειν· των δε ὑστερον τινες τουναντιον, το μεν Ἑν ποιειν, τα δε Δυο πασχειν, φασι μαλλον κ. τ. λ.

(ελλειψις), folglich überhaupt als ein Princip Veränderung charakteriſirten, für thätig. nige jüngere hingegen beſtimmten die Zweyheit leidend, folglich als die Materie, und die E heit als das thätige Princip. Die leſz Vorſtellungsart liegt in den Nachrichten des Alex der Polyhiſtor beym Diogenes Laerti des Moderatus, und Nikomachus vom Py goreiſchen Syſteme, zum Grunde. Auch des S tus Erörterung bezieht ſich auf ſie, und nicht auf erſtere *) Nach ihm unterſchieden die Pythago drey Hauptgattungen von Dingen: ſolche, die ſolut; ſolche, die im Gegenſatze mit ande und ſolche, die im Verhältniße zu andern ged werden. Von der erſten Gattung ſind: Men Baum, Stein; von der zweyten: Wei Schwarz, Süßes, Bitteres, Gut, Bö von der dritten: Rechts, Links, Oben, U ten, Ganz, Halb. Alle drey Gattungen c müſſen in Einem Geſchlechtsbegriffe enthalten ſ Von den abſoluten Dingen iſt das Eins Princip ſowohl der Materie als der Form nach; den entgegengeſetzten Dingen iſt es die un ſtimmte Dyas; den Geſchlechtsbegriff der rel ven Dinge iſt Sextus übergangen. Allem ſcheine nach iſt dies Syſtem einer Pythagoriſchen P

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. X, 263-276. Pyrrh. potyp. III, 151 ſq. — *Diog Laert.* VIII, 25. *Moderatus* ap. *Porphyr.* Vit. Pythag. S. 48. 52. *comachus* Theologumen. Arithm. ap. *Photium* C CLXXXVII. p. 237. ed. Hoeſchel. Cf. *Jamblich* Nicom. Arithm. p. 14. *Simplic.* ad Ariſt. ausc. p fol. 39. 253. Nach der Darſtellung, welche dieſe P loſophen vom Pythagoreismus gaben, haben auch cian und Plutarch das Syſtem beurtheilt.

ley eine unrichtige Auslegung des wahren vom Pythagoras selbst und seinen nächsten Schülern aufgestellten Grundsatzes. Das Eins wird hier für das bestimmende Princip erklärt, und die Dyas für das bestimmbare; gerade als ob Pythagoras das Eins und die Dyas als zwey von einander unabhängige Grundprincipien gedacht habe; da er doch vielmehr das bestimmende und das bestimmbare Princip zusammen auf eine Einheit zurückführte, und die Möglichkeit unerklärt ließ, wie die Mehrheit in der Einheit begriffen seyn könne. Das ganze (vermuthliche) Misverständniß der spätern Pythagoreer selbst wurde wohl dadurch erzeugt, daß es ihnen eben für diese Möglichkeit an einem Erkenntnißgrunde gebrach; denn die Entgegensetzung der Dinge und ihre Relation konnte Pythagoras aus dem Geraden und Ungeraden, den nothwendigen Bedingungen der Form, auf eine befriedigende Weise herleiten. Es ist merkwürdig, daß Plato den Pythagoreismus nach dieser letzten Deutung gefaßt hat. Daher konnte er ihn auch eher mit seinem eigenen Systeme vereinigen, als sonst wohl thunlich gewesen wäre.

Die Versuche der bisher erwähnten Denker unter den Griechen, den Ursprung und das Wesen der Natur zu erklären, mußten bey strengerer Prüfung der philosophirenden Vernunft sich sehr bald als unbefriedigend ankündigen. Wurde auch ein ewiger Grundstoff und ein ewig thätiges Princip angenommen, um der nach dem Unbedingten strebenden Vernunft genug zu thun, so war doch damit noch nicht allen Schwierigkeiten abgeholfen, noch nicht der Schlüßel zur Lösung aller Probleme, die die Vernunft hier aufwirft oder aufwerfen kann, gegeben. Der Wechsel der

Ex-

Erſcheinungen ſelbſt, die Veränderung, das Werden war es hauptſächlich, das einer Erklärung bedurfte, und durch keines jener ältern Syſteme erklärt war. Man hatte immer die metaphyſiſche Möglichkeit der Veränderung ſchlechthin vorausgeſetzt. Erſt die Speculation der Eleatiſchen Philoſophen fand hier einen Anſtoß, und empfing von dieſem Anſtoße wiederum eine eigene Richtung. Ihre Reihe begann mit dem Xenophanes, gebohren zu Kolophon in Kleinaſien, der aus ſeiner Vaterſtadt ſich nach Elea (Velia) in Groß-Griechenland noch zur Zeit des Pythagoras (Ol. LXI) begab, und daſelbſt niederließ. Von dem Orte, wo ihr Syſtem gelehrt wurde, erhielt es den Namen des Eleatiſchen.

Daß überhaupt etwas ſey, war dem Xenophanes unleugbar; aber wie etwas werden könne, konnte dieſer helle Kopf nicht begreifen, und eben darum wurde ihm der Begriff des Werdens verdächtig. Der Satz: Aus Nichts wird Nichts; zeigte ſich im Bewußtſeyn als unbezweifelbar. Aus ihm ließ ſich eine anſehnliche Reihe Folgerungen entwickeln, von denen die Unmöglichkeit aller Veränderung, alles Entſtehns und Vergehns, alles Wechſels der Erſcheinungen, eine der vornehmſtem war. Aus Nichts wird Nichts; alſo, ſchloß Xenophanes, iſt alles Vorhandene ewig. Sollte etwas entſtanden ſeyn, ſo müßte es aus einem gleichen oder ungleichen Dinge entſtanden ſeyn; und doch kann das gleiche Ding kein gleiches hervorbringen; und wäre etwas aus dem ungleichen Dinge entſtanden, ſo müßte es aus Nichts entſtanden ſeyn; aus Nichts wird Nichts. Jenes Ewig Vorhandne kann auch nicht aufhören, zu ſeyn, da nichts auſſer ihm vor-

vorhanden ist, worein es sich endigen könte. Es muß ferner Eins seyn, weil, wenn mehr Dinge wären, eines das Andere begrenzen, und dadurch das Seyn aufheben würde. Dies Eins ist endlich unveränderlich; denn es ist schon Alles, und kann folglich keine neue Eigenschaften annehmen.

Auf diese Eine ewige unveränderliche Weltsubstanz übertrug nun Xenophanes die Idee des Vollkommensten, und erhob sie dadurch zur Gottheit. Weil die Gottheit das Vollkommenste ist, dessen Wesen darin besteht, daß es alles Andere übertrifft, und von keinem übertroffen wird, so kann sie auch deßwegen nur einzig seyn. Existirten zwey oder mehr Gottheiten, so müßten sie doch einander an Vortrefflichkeit gleich oder ungleich seyn. Wären sie einander gleich, so wäre jede Gottheit nicht das Vollkommenste; denn die eine würde eben so vollkommen seyn, wie die andere; wären sie einander ungleich, so würde das Schlechtere von dem Bessern übertroffen werden, und jenes nicht das Vollkommenste, also nicht die Gottheit, seyn. Insofern die Gottheit einzig ist, kann sie weder endlich, noch unendlich heißen; nicht endlich, weil sie nicht, wie eine einzelne Sinnenerscheinung, begrenzt ist; nicht unendlich, weil das Nichts unendlich ist, und die Gottheit als existirend von dem Nichts verschieden ist. Insofern die Gottheit das Eins und Alles überhaupt ist, ist sie weder beweglich, noch unbeweglich; nicht beweglich, weil nichts da ist, wohin sie sich bewegen könnte; nicht unbeweglich, weil die Thätigkeit zum Begriffe des Vollkommensten nothwendig gehört. Endlich als das Vollkommenste muß die Gottheit Empfindungs- und Denkvermögen im voll-

vollkommenſten Grade, und ſofern ſie ſich überall gleich iſt, auch dieſes überall haben. Da kein Bild dieſem Begriffe der ſich überall gleichen göttlichen Weltſubſtanz entſpricht, als etwa das Bild einer runden Kugel, ſo iſt auch dieſes der Gottheit das angemeſſenſte*).

Auch Xenophanes verfuhr, wie die Eleatiſche Schule überhaupt, darin conſequent, daß er durch den Widerſtreit ſeiner Philoſophie mit den Thatſachen der Erfahrung, wie ſie die Sinne unmittelbar lehrten, nicht erſchreckt wurde; ſondern lieber, indem er ſich auf die apodiktiſche Gewißheit des reinen Verſtandesgrundſatzes ſtützte, mit welchem ſeine Philoſophie begann, allen Sinnen zum Trotze die Realität der Erfahrung ſchlechtweg leugnete, ſofern daraus eine Realität des Wandelbaren als ſolchen folgen ſollte. Indeſſen mußte doch ein Syſtem, das alles Zeugniß der Sinnenempfindung für nichtig ausgab, ſeinem eigenen Urheber zu paradox vorkommen. Selbſt das Täuſchende der Sinnenempfindung, wenn auch in der That kein Irrthum der Behauptung ſtatt fand, mußte einen Grund haben, und dieſer wurde angeblich in der Subſtanz, in dem abſoluten Seyn geſucht. Xenophanes verkannte auch ſo wenig die empiriſche Wirklichkeit der Sinnenwelt, der Bewegung und Veränderung in derſelben, daß es vielmehr der Zweck ſeines Philoſophirens war, die Gründe davon zu entdecken. Er ſah ein, daß die ſinnliche Wahrnehmung nur auf das Einzelne Mannichfaltige gehe; die Vernunft hingegen

*) *Ariſtot.* de Meliſſo, Xenoph. et. cet. cap. 3. Metaph. I, 5. — *Cic.* de nat. Deor. I, 11. Quaeſt. acad. IV, 37. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. I, 224 ſq. — *Diog. Laert.* V, 25. — *Simplic.* ad Ariſtot. auſc. phyſ. I, fol. 5.

gegen sich auf das Ganze erstrecke. Daher legte er die Prädicate, worauf die Vernunft in Ansehung der Natur und des Ursprungs der Dinge überhaupt führt, Ewigkeit, Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, auch nur dem Weltganzen seinem Seyn nach bey; ohne darum die entgegengesetzten Prädicate der Dinge als Sinnenerscheinungen, Entstehn und Vergehn (Veränderlichkeit), Mannichfaltigkeit, geradehin wegzuleugnen. Aber ob in den Angaben der Sinne, oder in den Entscheidungen der Vernunft, Wahrheit sey? diese Frage wußte Xenophanes sich nicht zu seiner Befriedigung zu beantworten. Es war ihm nichts übrig, als entweder das Daseyn der Sinnenwelt, bey dem Widerstreite der Sinne und der Vernunft, für räthselhaft und unbegreiflich zu erklären; oder alles, was die Sinne von den Dingen lehrten, als Täuschung zu verwerfen, und sich lediglich an die Aussprüche der Vernunft zu halten. Eigentlich war es also ein schwankender Zustand der Erkenntniß, in welchem sich der Kolophonische Weltweise befand. Man kann daraus erklären, warum er überhaupt kein Wissen gelten lassen wollte, warum er bloß Wahrscheinlichkeit, Meynung und Glauben autorisirte. Hätte Jemand auch die Wahrheit erkannt, behauptete er, er würde nicht wissen können, daß er sie erkannt hätte; er würde es bloß meynen *). Bey der reinen Vernunftidee übrigens, welche Xenophanes von der Gottheit gefaßt hatte, indem er sie mit dem Weltganzen identificirte, und als das Absolutvollkommenste darstellte, mußte ihm der Polytheismus, welchen die ältern philoso-

*) *Sext.* adv. Math. VII, 49-100. VIII, 326. *Plutarch.* ap. *Euseb.* de praep. evang. I, 8.

loſophiſchen Schulen noch anerkannten, ſehr unph
ſophiſch, und der religiöſe Volksglauben der G
chen, der ſich auf die Homeriſche und Heſio
ſche Mythologie gründete, vollends lächerlich erſc
nen *). Er ſpottete alſo auch mit Bitterkeit des r
giöſen Wahnes der Griechen, und tadelte die S
ger der Vorzeit, die die Erfinder und Lehrer ſo u
gründeter Göttermärchen waren.

Parmenides, aus Elea (Ol. LXXI
Schüler des Xenophanes, und noch ſchärferer und c
ſequenterer Denker, als dieſer, gelangte zu demſel
Reſultate mit ſeinem Lehrer, nur durch eine an
Schlußreihe. Er ſchränkte ſich auch nicht bloß
die Behauptung des Sinnentruges ein; ſondern
mühte ſich, die Anſprüche der ſinnlichen Wahrn
mung mit der Philoſophie der Vernunft ſo gut
vereinigen, wie es ſich thun laſſen wollte, und d
Bemühung hatte für die Philoſophie überhaupt
wohlthätige Folgen.

Er beſtimmte zunächſt den Unterſchied gena
zwiſchen der reinen Vernunfterkenntniß u
Sinnenerfahrung. Daß die Sinne trüg
und nicht die wirkliche Beſchaffenheit der Di
lehren; daß ſie, wenn ſie auch nicht täuſchten, d
nur das Einzelne, und nicht das Allgemeine
gen, iſt Thatſache der Erfahrung ſelbſt. Alſo, ſch
Parmenides, kann über die Wirklichkeit
Dinge, und ihren allgemeinen Zuſamm
hang, nur die Vernunft entſcheiden.

*) *Stephani* poeſ. phil. 36. 37. *Ariſt.* Rhet. II, 24. C
de divinat. I, 2. *Diog.* Laert. IX, 18. *Sext.* adv. M
them. IX, 193. Hypotyp. Pyrrh. I, 224. *Plutar*
de Superſtit. Opp. T. II. p. 171. ed. Xyl. *Clem.* Al
Strom. V, p. 601. 711.

Es ist aber ein Grundsatz der Vernunft: Aus Nichts wird Nichts. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn. Findet dieses wirklich statt, so entsteht etwas aus Nichts, und das widerspricht jenem Grundsatze. Findet es nicht wirklich statt, so giebt es entweder überhaupt kein wirkliches Seyn, und dann kann freylich nichts entstehn (in's Seyn kommen), und nichts vergehn (aus dem Seyn verschwinden); oder die Veränderung (das Entstehn und Vergehn) ist eine bloße Erscheinung der Sinne, die zwar in einem Seyn ihren Grund hat, welches Seyn an sich selbst aber nicht erscheinen, sondern nur gedacht werden kann. Daß es nun überall kein wirkliches Seyn gebe, ist undenkbar. Denn alles, was erscheint, und alles, was gedacht wird, drückt ein Seyn aus. Es giebt also ein wirkliches Seyn. Dieses Seyn ist Eins; denn was ausser dem Seyn ist, ist Nichts. Das Seyn ist ewig. Es kann weder aus dem Nichts entstehn, weil Nichts nicht der Grund von Etwas seyn kann; noch kann es aus einem Etwas entstehn, weil das Etwas ist, und das Seyn alsdenn nicht entstanden wäre; noch kann etwas zum Theile seyn, und zum Theile werden; weil das, was ist, schon ist, und das, was wird, nicht ist. Das Seyn ist unendlich; denn es kann weder durch das Nichts, Nichtseyn werden, noch durch das Seyn. Das Seyn ist nothwendig durch sich selbst. Es ist einig, untheilbar, ganz gleiche Realität, durch sich selbst bestimmt, ohne Wechsel, es mangelt ihm nichts, es ist nichts ausser ihm, es ist an sich vollkommen. Alles also, was ist, ist eine ewige, nothwendige, unendliche, untheilbare,

unveränderliche Subſtang. Soweit, ſagt Parmenides, geht die Philoſophie der reinen Vernunft, oder der Wahrheit (κατ' αληθειαν).

Das Wirkliche in der Welt iſt demnach nur ein Gegenſtand der reinen Vernunft, und kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden. Die Philoſophie der Sinne, die Gegenſtände wahrnehmen, iſt daher eine andere, als die Philoſophie der reinen Vernunft, welche ihr Object denkt. Die Sinne ſind trüglich; alſo begründen ſie auch nur eine Meynung (δοξαν); nicht eine Wiſſenſchaft; dieſe letztere iſt allein der Vernunft vorbehalten. Selbſt die Meynung darf ſich nicht bloß auf das unmittelbare Zeugniß der Sinne ſtützen; ſie muß unter der Aufſicht der Vernunft ſtehn, welche dieſes prüft und läutert. Nach der Philoſophie der Sinne kann man beſondre Erklärungsgründe der Erſcheinungen annehmen, da es das Intereſſe der Vernunft fodert, ſich Principien der Weltentſtehung zu denken. Auch Xenophanes hatte, ſofern er von der Speculation aus reiner Vernunft abſtrahirte, beſondere Erklärungsgründe für die Sinnenerſcheinungen innerhalb des Gebietes dieſer ſelbſt aufgeſucht, und, nach einem Fragmente ſeines philoſophiſchen Lehrgedichtes über die Natur beym Sextus, die Erde und das Waſſer für die elementariſchen Principien der Dinge erklärt *). Nur wußte er nicht recht, wie er dieſe Naturphiloſophie aus Erfahrungsgründen mit der aus Grundſätzen reiner Vernunft vereinigen ſollte. Parmenides brachte beyde Arten der Erkentniß, die aus reiner Vernunft und die aus Erfahrung, jede in ein beſonderes

*) *Sext.* adv. Math. IX, 361. X, 313. 314. Hypotyp. Pyrrh. III, 30. *Plutarch.* ap. Euſeb. de praep. evang. I ,8.

deres System: ein System der Wahrheit, und ein System der Meynung. Hierdurch schien vorerst die Philosophie der Vernunft mit der Erfahrung ausgesöhnt zu werden. Die Denker konnten nun, wie es ihnen beliebte, bald in der Region der Sinne, bald in der Region der Vernunft verweilen. Jede hatte ihre eigenthümlichen Erkentnißgründe. Wer in der Philosophie der reinen Vernunft einen bloß speculativen Traum anzutreffen wähnte, dem die Wirklichkeit nach dem Sinnenzeugniße widerspreche, der mochte sich an diesem letztern halten, und sich mit dem begnügen, was es ihn lehrte. Wen hingegen das empirische Meynen nicht befriedigte, dem sollte die Philosophie der Vernunft eine andere Auskunft geben. Diese rohe Unterscheidung des Wissens und Meynens war von der Seite besonders wichtig, daß sie die Philosophen auf die Verschiedenheit der Verstandeserkenntniß und der sinnlichen Erfahrung überhaupt bestimmter aufmerksam machte, an die keiner von den Vorgängern der Eleatiker gedacht hatte.

Seiner Beurtheilung nach empirischen Gründen gemäß ließ Parmenides das System der Sinnendinge aus Licht und Finsterniß, oder wie andere alte Schriftsteller die Parmenidische Lehre ausdrücken, aus dem Warmen und Kalten, ursprünglich hervorgehn. Das Licht oder das Warme ist seiner Natur nach einfacher und feiner; es ist das thätige Princip; die Finsterniß oder das Kalte ist gröber; es ist das leidende Princip. Beyde wurden durch die Liebe verbunden, und bewirkten gemeinschaftlich die Elemente und die Himmelskörper. So entstanden die Sonne aus einer feinern und wärmern Materie; der Mond aus einer dichtern und kältern; die Gestirne aus einer ähnlichen verhält-

nißmäßigen Miſchung des Warmen und Kalten. Die anfängliche Lage der Urelemente ſtellte ſich Parmenides kreisförmig vor. Der oberſte war ein reiner Feuerkreis (corona ardens), der das All umſchloß; nächſt dieſem der Luftkreis; dann der Waſſerkreis; in der Mitte die Erde *).

Ein dem Parmenidiſchen ähnliches Syſtem von den Principien der Dinge ſtellte Meliſſus auf, gebürtig aus Samos (Ol. LXXXIV), und auch in der Geſchichte der Griechen als Feldherr und Staatsmann merkwürdig. Ob er ein Schüler des Parmenides war, iſt zweifelhaft. Er begann ſeine Schlußreihe mit dem Satze: Es muß Etwas ſeyn denn von dem Nichts kann man nicht ſagen, daß es ſey. Jenes Etwas iſt entweder entſtanden oder nicht entſtanden. Wäre es entſtanden hätte es aus einem Etwas, oder aus dem Nichts entſtehen müſſen. Im erſtern Falle war es ſchon der zweyte Fall iſt unmöglich, weil das Nichts nich iſt, und aus Nichts Nichts wird. Was iſt, iſt alſ nicht entſtanden, ſondern ewig. Das Vorhandne i unvergänglich; denn das Vorhandne kann nich in das Nichts übergehn, weil das Nichts nicht iſ

Alle

*) S. Παρμενιδε τε Ελεατε λειψανα. Fragmente d *Parmenides*. Geſammelt und erläutert von *G. G. Füll born*; Züllichau 1795. 8. Cf. *Plato* (auſſer im Pa menides) Theaetet T. II. p. 132 ſq. Sophiſta p. 241 ſ Euthydem. T. III. p. 34. *Ariſtot.* Metaph. I, 5. Aus phyſ. I, 2. *Simplic.* Comm. ad. h. l. *Ariſt.* de co lo III, 1. De Meliſſo, Xenoph. cap. 4. De genera et corrupt. I, 3. III, 3. — *Cic.* de nat. D. I, 1 Quaeſt. acad. IV, 5. *Diog.* Laert. IX, 3. *Sext.* H pot. Pyrrh. III, 65. *Plutarch.* adv. Coloten T. II. 1114. *Id.* ap. Euſeb. de praep. evang. I, 8. *A ſtocles* ibid XIV, 17. De decretis phyſ. philoſ. I, 2 25. II, 7. 26. III, 1. 14. IV, 5. V, 7. 11.

Alles Vorhandne ist also auch unendlich. Ist das Vorhandne unendlich, so kann es nur Eins seyn; denn wären es zwey Dinge, würden sie einander in der Zeit begrenzen, und keines von beyden würde unendlich seyn. Die Eine unendliche Weltsubstanz ist sich überall gleich, leidet keine Abnahme und Zunahme, keinen Wechsel, keine Empfindung. Was die Sinne von den Dingen lehren, ist Täuschung. Sollten die Gegenstände wirklich so seyn, wie wir sie durch die Sinne empfinden, so müßte die Erkentniß derselben sich eben so gleich bleiben, wie die Erkentniß der Weltsubstanz aus reiner Vernunft. Die Sinne stellen aber nur unaufhörlich veränderliche Erscheinungen dar, in denen nichts Bleibendes ist. Die Mehrheit veränderlicher Dinge beruht demnach auf einem bloß subjectiven Scheine, dem keine objective Realität zukommt. Melissus stellte eben deßwegen nicht, wie Parmenides, ein empirisches System auf, weil er gar keine Gültigkeit der sinnlichen Erkentniß einräumte, und hierin liegt allerdings ein charakteristischer Unterschied seiner Philosophie, und der Parmenidischen. Die letztere nahm die Weltsubstanz als intelligibel an (ἐν κατα λογον), und bestimmte sie durch Prädicate der reinen Vernunft, leugnete aber dabey die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen nicht ab, sobald die Sinne zu Führern in der Erkentniß gewählt werden. Melissus hingegen dachte die Weltsubstanz materiell (ἐν καθ' ὑλην), und übertrug die Prädicate der reinen Vernunft auf die formlose Materie, wobey er nothwendig gezwungen war, die Gültigkeit der Sinnenerfahrung schlechthin zu verwerfen. Dem Widerstreite seiner metaphysischen Principien mit der Erfahrung glaubte Melissus dadurch zu entgehen, daß

er die relative Wahrheit zum Kriterium der objectiven Gültigkeit der Erkentniß machte. Die Meynung, daß alles Vorhandne ewig, unendlich, Eines, unveränderlich, sich überall gleich sey, ist wahrer, als die Meynung vom Gegentheile, worauf die Sinne leiten; folglich muß man sich an jene halten, und diese für falsch erklären, oder jene wenigstens vorziehen, und diese dahingestellt seyn lassen. Nach diesem Grundsatze behauptete Melissus auch, daß man von den Göttern eigentlich nichts wisse, und wissen könne *).

Die Beschaffenheit des eleatischen Systems überhaupt, und der auffallende Gegensatz, den es in seinen Resultaten mit der alltäglichen und gemeinsten Erfahrung machte, mußten ihm viele Gegner erwecken. Diese selbst kennen wir nicht historisch, aber auf ihre Existenz und ihre Argumentationen gegen den Eleaticismus, läßt sich aus der Art schließen, wie Zeno ihn vertheidigte. Er war aus Elea gebürtig, ein Schüler und Freund des Parmenides, und blühte um Ol. LXXIX. Der Gesichtspunct, aus welchem ein neuerer Schriftsteller **) die Philosophie des Zeno betrachtet hat, daß sie zum Zwecke gehabt habe, die Angriffe der Gegner auf das System des Parmenides dadurch abzulehnen, daß sie die Widersprüche aufdeckte, welche aus der Behauptung des

Ge-

*) Diese Lehren des Melissus finden sich in Fragmenten eines philosophischen Werkes von ihm selbst beym Simplicius ad Aristot. ausc. phys. fol. 22, und an andern Stellen. Vergl. *Platon.* Theaetet. T. II. p. 137. Bip. *Aristot.* de Melisso, Xenoph. init. Metaph. I, 5. Ausc. phys. I, 2. III, 6. De coelo III, 1. *Cic.* quaest. acad. IV, 37. *Diog.* Laert. IX, 24.

**) Tennemann's Geschichte der Philosophie B. I. S. 191.

Gegentheils folgten, und den empiriſchen Realism als ſich ſelbſt widerſtreitend darſtellte, ſcheint allerdings der richtigere zu ſeyn, und verträgt ſich am beſten mit der Schilderung, welche die Alten von dem moraliſchedlen Charakter des Zeno machen, die ſich nicht wohl mit der Dialektik desſelben vereinigen laſſen würde, wenn ſie eine bloß ſophiſtiſche Tendenz gehabt hätte, wie ihr ohne jene Vorausſetzung doch vorgeworfen werden könte. Zur Erreichung ſeiner Abſicht, die ſich am klarſten im Parmenides des Plato offenbart, bediente ſich Zeno der dilemmatiſchen Schlußart, und wurde daher von Aeltern und Neuern bald für einen Sophiſten, bald für einen Skeptiker gehalten, ungeachtet er keines von beyden war; denn ſein eigenes Syſtem war in der That das Parmenidiſche. Er verrieth bey jenem Verfahren einen bewundernswürdigen dialektiſchen Scharfſinn, und Timon, der Sillograph, hat ihn mit Recht den gewaltigen Zweyzüngigen genannt. Daß ſeine Proben einer dialektiſchen Art zu diſputiren verderbliche Muſter für Köpfe von eigentlich ſophiſtiſcher Denkart wurden, kann ihm nicht zur Schuld gereichen.

Den Folgerungen, die Parmenides aus ſeinen Principien gezogen hatte: Es giebt nur Eine Subſtanz, und nicht eine Mehrheit von Dingen — Es giebt keine Veränderung, und alſo auch keine Bewegung; — ſetzte man die Thatſachen der Erfahrung von Mannichfaltigkeit der Dinge, und von Bewegung entgegen, und deckte zugleich Widerſprüche auf, die aus dem Satze von Einer Weltſubſtanz unvermeidlich floßen; ohne übrigens die Principien ſelbſt zu widerlegen, auf welche das Syſtem des Parmenides ſich gründete. Zeno, der den Satz von der Einen Weltſubſtanz nicht ganz von den Wi-

deesprüchen zu befreyen wußte, in welche er wirklich verwickelte, bemühte sich zu zeigen, daß aus der entgegenstehenden Behauptung von der Mehrheit der Dinge, so wie aus der angenommenen objectiven Realität der Erfahrung, namentlich der Bewegung, noch zahlreichere und gröbere Widersprüche und Ungereimtheiten folgten.

So bewies er, daß sich in der Erfahrung das Eine, die Realität, überall nicht aufzeigen lasse, auf diese Art: Nichtseyn ist Nichtseyn. Also muß das Nichtseyn eben so gut seyn, wie das Seyn; denn das Nichtseyn ist, und das Seyn ist. Seyn und Nichtseyn können demnach einander gar nicht entgegengesetzt werden; beyde sind; es läßt sich also weder darthun, daß etwas sey, noch, daß etwas nicht sey. Soll es also eine Realität geben, so ist diese nicht in der Erfahrung, sondern in der reinen Vernunft zu suchen; es giebt nur eine gedachte Realität. Bey dieser Auslegung hat das Raisonnement des Zeno einen philosophischen Zweck, anstatt daß es, wenn es nicht in dem Gesichtspuncte einer Widerlegung der Realität der Erfahrung verstanden wird, ein Sophisma ist, das auf eine bare Ungereimtheit führt *).

In eben der Absicht behauptete Zeno: Es lasse sich aus der Erfahrung weder erweisen, daß es nur Eine Substanz gebe, noch, daß es mehr gebe. Wird nur Eine Substanz angenommen, so muß

*) Mehrere alte und neuere Schriftsteller haben das Raisonnement des Zeno nur als Sophisma beurtheilt, und das ist nicht zu verwundern, da der wahre Standpunct für die Philosophie des Zeno leicht zu verkennen ist. So sagt Seneca Ep. 88. Si Parmenidi credo, nihil est praeter vnum; Si Zenoni, ne vnum quidem.

muß dieſe untheilbar und ewig ſeyn; denn aus Nichts wird Nichts. Iſt ſie untheilbar, ſo hat ſie entweder keine Gröſſe, oder ſie hat eine. Im erſten Falle wird ſie, zu einem andern Dinge hinzugefügt gedacht, dieſes andere Ding weder vermehren, noch vermindern; ſie wird alſo Nichts ſeyn. Im andern Falle iſt ſie körperlich; denn nur das Körperliche hat Gröſſe; dann iſt ſie nicht untheilbar, und nicht mehr Eine Subſtanz. Iſt jene Eine Subſtanz ewig, ſo muß ſie unendlich ſeyn. Das Unendliche kann aber nicht exiſtiren; denn es iſt weder in ſich ſelbſt, noch in einem Andern. Es iſt nicht in ſich ſelbſt, weil es alsdenn nirgendwo ſeyn müßte, was unmöglich iſt; es iſt auch nicht in einem Andern, weil alsdenn doch zwey Dinge wären, das Eine ſelbſt, welches iſt, und dasjenige, worin es iſt; gleichwohl ſoll Alles nur Eine Subſtanz ſeyn. Werden im Gegentheile mehr Subſtanzen angenommen, ſo ſind dieſe entweder ewig oder nicht. Sind ſie ewig, ſo folgen die eben erwähnten Schwierigkeiten; ſind ſie entſtanden, ſo müſſen ſie aus Nichts entſtanden ſeyn; aus Nichts wird Nichts. Zeno ſchloß denn daraus, daß ſich weder die Einheit noch die Mehrheit der Realitäten aus der Erfahrung beweiſen laſſe, auf die Nichtrealität der Erfahrung überhaupt, und daß alſo nichts übrig bleibe, als ſich zu der Einen Weltſubſtanz des Parmenides aus Begriffen reiner Vernunft zu bekennen *).

Auch

*) *Plat.* Parmen. T. X. p. 74 ſq. *Ariſtot.* de Meliſſo, Xenoph. et Gorg. cap. 5. Metaph. II, 4. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. p. 30.

Auch die objective Exiſtenz der Bewegu
bemühte ſich Zeno als der Erfahrung ſelbſt wid
ſtreitend und unmöglich darzuſtellen. Er berief ſi
auf mehrere Gründe. Erſtlich: Zwiſchen zw
Orten, von deren einem ein Körper zum andern ſi
bewegen ſoll, iſt Raum. Dieſer wird für jede B
wegung vorausgeſetzt. Der Raum iſt aber i
Unendliche theilbar. Alſo iſt zwiſchen zwey Orten
lemal ein unendlicher Raum, den kein Kör
durchlaufen kann, weil dazu eine unendliche Ze
erforderlich iſt. Zweytens: Jeder ſich beweger
Körper iſt in jedem Momente in einem ih
gleichen Raume. Er iſt alſo in jedem M
mente in Ruhe. Sollte er ſich wirklich bewe
müßte er alſo in jedem Momente zugleich in Ru
und in Bewegung ſeyn, was ſich widerſpric
und folglich unmöglich iſt. Alſo giebt es keine wi
liche Bewegung. Drittens: Man nehme e
Fläche von vier Fuß Länge, lege darauf zwey Körp
jeden von zwey Fuß Länge, ſo daß ihre Enden in
Mitte der Fläche ſich berühren; beyde Körper l
man hierauf mit gleicher Geſchwindigkeit ſich über e
ander hin bewegen, ſo daß der eine in die Stelle
andern kommt; dann wird jeder dieſer Körper e
Fläche von vier Fuß durchlaufen ſeyn, indem er
ſich über den andern weg, und dann durch den Ra
bewegt, welchen dieſer andere verläßt; gleichwohl
jeder dieſer Körper ſich wirklich nur zwey Fuß bewe
Auch dieſer Widerſpruch zeigt, daß die Bewegung
ne bloße Sinnentäuſchung ſey. Viertens: W
ein Körper ſich auch noch ſo ſchnell bewegt, ſo ka
er doch einen andern, der einen Raum vor ihm v
aus hat, nie einholen, und wenn dieſer andere
auch noch ſo langſam bewegte. Denn jener muß

mer vorher den Ort erreichen, an welchem dieser schon gewesen ist; dieser wird also immer voraus bleiben. Gesetzt zwey Körper A und B bewegen sich in derselben Linie, und zwar dieser mit zehnfacher Geschwindigkeit. A hat die Hälfte der Linie zurückgelegt, wenn B anfängt, erst die Linie zu durchlaufen. Während A die zweyte Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweyten Hälfte, und indem A den folgenden Zehntheil durchläuft, legt B ein Zehntheil des folgenden Zehntheils zurück u. s. w. B holt also A nie ein, ungeachtet der zehnfachen Geschwindigkeit der Bewegung. Weil nun dies ungereimt ist, so ist die Bewegung unmöglich, aus welcher diese Ungereimtheit folgt *).

Endlich machte Zeno, und zwar er zuerst, auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche mit der angenommenen objectiven Existenz des Raumes, die gleichwohl beym empirischen Realismus nothwendig zum Grunde liegen muß, verbunden sind. Wird der Raum für ein positives Etwas erklärt, so muß dieses positive Etwas wiederum irgendwo seyn, oder es wird für den objectiven realen Raum ein neuer Raum erfordert, worin derselbe sich befindet, und das geht so in's Unendliche fort. Der Raum kann also nichts objectives Reales seyn, und damit ist alle empirische Realität überhaupt als unmöglich dargestellt **)

Das

*) *Aristot.* Phys. VI, 9. Das dritte Argument des Zeno gegen die Wirklichkeit der Bewegung ist ein Paralogismus, den schon Aristoteles aufgedeckt hat. Die beyden Körper durchlaufen nicht vier Fuß, sondern nur zwey, wie es auch dem Sinnenzeugniße entspricht. Indem bey der Bewegung über einander hin der eine den andern deckt, ist er in Ruhe, nicht aber auch dann in Bewegung, wie Zeno durch eine Täuschung der Beobachtung voraussetzte.

**) *Aristot.* Phys. IV, 3. Ζηνων ηπορει, ει ὁ τοπος εστι τι, εν τινι εσται.

Das Eigenthümliche in der Philoſophie der El
tiker überhaupt läßt ſich auf folgende Momente
rückführen. Schon die Syſteme der ältern Phyſi
waren pantheiſtiſch; ſie erklärten die Mater
für die Gottheit, oder legten ihr eine formel
Urkraft, als das Göttliche, bey. Inzwiſch
ſtellten ſie doch Begriffe von jener Weltgotth
untergeordneten, durch dieſe hervorgebrachten, G
tern auf, deren Exiſtenz an die Geſetze der Wirkſa
keit jener gebunden war. Es war ihrer Vorſtellun
art nicht widerſprechend, Weſen von unbeſtimmt grö
rer Vollkommenheit als die Menſchen zu glauben, u
mittelſt dieſes Glaubens konte jene allenfalls mit i
Volksreligion vereinigt werden, da ohnehin in die
die Begriffe von der Natur der Götter, beſonders
den ältern Zeiten, ſehr viel Schwankendes und W
kührliches hatten. Die Eleatiker hingegen da
ten den Pantheismus zuerſt in einem beſtimmten Z
ſammenhange aus Gründen der reinen Vernunft;
nahmen nicht die Materie nach einem empiriſchen B
griffe als Weltſubſtanz oder Weltgottheit an, ſonde
ſie hielten das Denken der Subſtanz für die ei
zige reelle Subſtanz ſelbſt. Der Fehler i
Speculation, welchen ſie begingen, war, daß ſie d
Ideen der Vernunft von abſoluter Einheit und Tota
tät eine objective Realität zugeſtanden. womit die B
griffe der Beſchränktheit, der Veränderung, durcha
unverträglich waren. Hier konte nun von untergeo
neten Göttern gar nicht mehr die Rede ſeyn. Dah
waren die Eleatiker entweder entſchiedene Gegner i
Volksreligion, wie Xenophanes, oder ſie war
in Anſehung derſelben entſchiedene Indifferentiſte
und nahmen auf ſie gar keine Rückſicht.

Was den Eleatikern die Begründung ihres Pantheismus, selbst aus reiner Vernunft, sehr erschwerte, war die Vorstellung des Raumes, die ihnen von der Weltsubstanz unzertrennlich schien, weil sie die wahre Natur und den Ursprung derselben verkannten, und die doch, wenn sie mit der Weltsubstanz verbunden wurde, unvermeidlich in Widersprüche verwickelte. Xenophanes, der der Weltgottheit eine Figur gab, fühlte diese Widersprüche, ohne sie lösen zu können, und sah sich deßhalb genöthigt, die Weltgottheit fast bloß durch verneinende Prädicate zu bestimmen. Parmenides wich ihnen aus; er dachte die Weltsubstanz in einem reinen Begriffe als intelligibel (ἐν κατα λογον), und die Kugelfigur, die er ihr beylegt *), scheint nur ein Bild der versinnlichenden Phantasie zu seyn, das er zu Hülfe nahm, um seinen Begriff faßlicher zu machen, wie dies aus den Bestimmungen erhellt, die er hinzufügt. Daß er die Weltsubstanz vom Raume trennte, wiewohl er über das Verhältniß derselben zum Raume schwerlich deutlich und richtig gedacht hat, könnte auch selbst die Apologie des Zeno für sein System beweisen, die doch gegen die empirische Realität des Raumes mit gerichtet war. Melissus dachte die Weltsubstanz als erkennbar in einem realen Begriffe (ἐν καθ ὑλην); er verwechselte die Erkennbarkeit mit der bloßen Denkbarkeit, und ahndete nicht, daß sein vermeynter realer Begriff eine leere Idee war. Ueberhaupt aber lag es in der Natur der pantheistischen Vorstellungsart der Eleatiker, daß sie sich immer mehr in leere Ideen verlor, je mehr sie zu reinen Vernunftideen geläutert wurde.

Es ist interessant, den Fortschritt der Speculation der Eleatiker zu bemerken in Beziehung auf den Wi-

*) Fragmente des Parmenides vs. 97.

Widerstreit, in welchem die Erfahrung mit ihrem Systeme war, und wie sie diesem Widerstreite anfangs auszuweichen, zuletzt aber als rüstige Kämpfer für die Sache der reinen Vernunft zu begegnen suchten. Xenophanes drückte seine Verlegenheit, worin er sich in Ansehung jenes Widerstreits befand, nur in Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß aus. Parmenides stellte die Erkenntniße aus verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit und der reinen Vernunft, neben einander, als besondere Systeme aus ganz heterogenen Principien. Melissus wagte es, die Sinnenerfahrung als Täuschung schlechthin zu verwerfen. Zeno zeigte endlich in nach dem damaligen Grade der Vernunftcultur unwiderleglichen Dilemmen, daß die Sinnenerfahrung sich selbst widerstreite und vernichte, folglich nichts übrig bleibe zum Resultate der philosophirenden Vernunft, als — Ein ewiges, unendliches, untheilbares, unveränderliches Ding an sich.

In Jonien, wo der philosophischen Muse der erste Altar errichtet wurde, behielt sie auch vermuthlich ihre Priester zunächst nach denen, die oben erwähnt sind, obgleich die Geschichte sie nicht kennt. Man gieng auch dort im Beobachten der Natur, und im Folgern aus diesen Beobachtungen immer weiter; nur daß die Speculation im Wesentlichen der Richtung getreu blieb, die sie einmal empfangen hatte, die Natur aus empirischen Gründen zu erklären. Diese Richtung mußte nach und nach auf den Begriff der Zweckmäßigkeit führen, und mit der Aufmerksamkeit auf diesen Begriff, und der Untersuchung desselben in seinen Gründen und Folgen, mußte sich die neue Aussicht eröffnen, welche die Philosophie des Anaxagoras gewährt, und die wir das System des Theismus nennen. Man

Man kann immerhin unentschieden lassen, ob Anaxagoras oder Hermotimus der erste Erfinder des Theismus war. Von dem letztern wissen wir nur im Allgemeinen, noch dazu in einer sehr unbestimmten Notiz beym Aristoteles, daß er das Daseyn einer von der Materie verschiedenen intelligenten Gottheit lehrte. Die Philosophie des erstern aber kennen wir gründlicher und vollständiger. Anaxagoras war, so wie Hermotimus, aus Klazomenae in Jonien gebürtig (Ol. LXX), hatte in reifern Jahren seine Vaterstadt verlassen, und sich zu Athen aufgehalten, wo er in einen Criminalproceß wegen Irreligiösität gerieth; durch den Perikles aber von den Folgen desselben befreyt ward. Nachher lebte er zu Lampsacus, wo er Ol. LXXXVIII starb. Diesem vortrefflichen Denker und fleißigen Naturbeobachter leuchtete der Begriff eines Zweckes als ein Vernunftbegriff ein, der also auch eine Vernunft voraussetzte. Mochte die Physik seiner ältern Landsleute den Grundstoff und die Form desselben in der Erscheinungswelt, die letztere unter dem Begriffe der bloßen zufälligen Zusammensetzung, mechanisch erklären; sofern die Vernunft die Welt als ein System von Zwecken dachte — und daß sie dieselbe so dachte, und beurtheilte, sagte das Bewußtseyn unwidersprechlich — konte die Welt nicht mechanisch erklärt werden. Der Mechanismus blinder Kraft unter der Herrschaft des Ungefährs war gerade das Gegentheil vom Mechanismus nach einer Idee des Zweckmäßigen; beyde heben sich auf; beyde konten also nicht denselben Grund haben.

Anaxagoras konte zwar nicht umhin, ein ewiges Grundprincip der Materie anzunehmen, in welchem die objective Realität der Sinnenerscheinungen und die Empfänglichkeit für bestimmte Formen gegeben

geben war. Aber die Beweglichkeit, durch w
che die Form der Sinnenwelt bewirkt wurde, ei
Eigenſchaft, die alle ältern Phyſiker der Materie be
gelegt hatten (die Eleatiker ausgenommen, welche i
Bewegung mit in das Regiſter der Undinge brachten
ſprach er zuerſt der Materie an ſich ſelbſt ab. A
ſtrahirt von der Form dachte er die Materie als ſchlec
hin unempfindbar, als ein intelligibles Etwas, d
aber für die Sinne nicht da war (μη ον). Laſſ
ſich gleich die Sinnendinge nach gemeinſchaftlich
Qualitäten in Gattungen abſondern, und müſſen di
auch ſchon ihrem Weſen nach in der Materie gegri
det ſeyn (Homoeomerieen); ſo können ſie doch
der urſprünglichen chaotiſchen Miſchung nicht e
pfunden, unterſchieden und vorgeſtellt werden. G
rade deßwegen aber, weil Anaxagoras die M
terie als ein ſchlechthin unſinnliches Etwas erklär
mußte er die Bewegkraft von ihr trennen. De
dieſe, als Eigenſchaft der Materie, würde die chao
ſchen Elementartheile derſelben geſondert, und ſie
durch empfindbar gemacht, d. i. den Begriff der M
terie wieder aufgehoben haben. Anaxagoras p
loſophirte hier richtiger, als nach ihm Plato,
ſeiner urſprünglich ebenfalls nur intelligibeln Mate
eine rohe in wilder zerſtörender Bewegung ſich äuſſer
Weltſeele beylegte, und dadurch in ſeinen Begriff
Materie einen Widerſpruch hineinſchob. Die S
derung der Elementartheile der Materie, und die Er
bung derſelben zur beſtimmten Wirklichkeit, erfordert
alſo eine Bewegkraft auſſerhalb der Materie. A
dieſe an ſich ſelbſt war zur Hervorbringung ei
zweckmäßigen Form der Sinnenwelt, die Th
ſache der Erfahrung iſt, nicht hinlänglich. Sie m
te ſelbſt wiederum in ihrer Thätigkeit unter einer M

nur

nunftregel eines Weltzwecks stehn. Sie mußte also die Kraft eines Vernunftwesens seyn, das sich ihrer bediente, um seine Idee vom Weltzwecke an der Materie zu realisiren. So bildete sich der Anaxagorische Begriff eines Weltgeistes, als Urhebers und Regierers des Universum's, dessen Natur in der Vernunft besteht, und welcher der Grund und die Quelle aller vernünftigen Wesen ist. Fälschlich traut man dem Anaxagoras zuweilen die Meynung von einem ausserweltlichen Gotte zu. Diese hegte er nicht. Er hatte einen reinen Begriff von der Weltseele als Vernunft (νους); er gab ihr keinen Ort; sie war ihm eine reine geistige formende Kraft, die er höchstens mit dem Worthe Aether sinnlich bezeichnete, wobey er sich aber jede grobe Verwechslung desselben mit Luft oder Feuer verbat.

Seinen Weltgeist erhob Anaxagoras nur zum Principe der zweckmäßigen Form; er ließ der Materie dabey ihre ursprüngliche Natur, soferne sie unabänderlich war. Bloß sondern und verbinden konnte der Weltgeist die in der Materie enthaltenen Homöomerieen; aber die Materie ihrem Wesen nach umschaffen, ihr Qualitäten mittheilen, welche nicht ursprünglich in derselben gegründet waren, konte er nicht. Der Weltgeist hätte in diesem Falle aus Nichts schaffen müssen, und aus Nichts wird Nichts. Die Materie in den einzelnen Dingen strebt daher auch ihrer angestammten Beschaffenheit nach ewig zur alten chaotischen Mischung zurück, und darin liegt der Grund des Vergehns der Sinnenerscheinungen und des Uebels. Die Weltseele formt alsdenn den chaotischen Stoff von neuem; und so ist ihr immerwährendes Geschäfft ein Trennen und

Verbinden, wodurch ein immerwährendes ſogenanntes Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen bewirkt wird. Seinem Daſeyn nach entſteht und vergeht nichts; die Materie wird nur unaufhörlich getrennt und verbunden. Anaxagoras hatte bey dieſer ſeiner Theorie manche philoſophiſche Vortheile. Ungeachtet er eine Schöpfung der Welt ſtatuirte, ſo brauchte er doch nicht für eine Erklärung der Möglichkeit dieſer Schöpfung aus Nichts zu ſorgen. Die Gottheit war ihm nur der Weltbaumeiſter der Form nach, und dazu war der göttliche Verſtand, der ſein Ideal von Zweckmäßigkeit an der Materie darſtellte, ein völlig hinreichendes Princip. Auch bedurfte der Weltgeiſt ſogar wegen des Unzweckmäßigen, das er in der Welt übrig ließ, keiner Rechtfertigung. Dieſes hatte die Materie zu verantworten. Kant bemerkt ſehr ſcharfſinnig und treffend, daß die alten Philoſophen überhaupt durch ihre Rückſicht auf das in der Welt vorhandne Uebel bey ihren Schöpfungstheorieen mehr Verſtand bewieſen hätten, als die Neuern, die auch die Materie durch die Gottheit erſchaffen laſſen, und hinter drein wegen der Unvollkommenheiten des göttlichen Products, die ſie nicht ableugnen können, ſich vergeblich nach einer Theodicäe umſehen *).

Nicht

*) Eine Schrift des Anaxagoras unter dem Titel: Φυσικα, iſt verloren. Aber aus derſelben hat Simplicius (Comm. ad Ariſtot. auſc. phyſ. fol. 33. b. ſq. fol. 6. 8.) beträchtliche Fragmente aufbewahrt, aus denen die hier angeführten Anaxagoriſchen Lehren entlehnt ſind. Vergl. *Plat.* Cratyl. T. III. p. 263. 290. Bip. *Ariſtot.* Metaph. I, 3. 4. 7. IV, 4. X. 6. Auſc. phyſ. I, 4. III, 4. VIII, 1. De anima I, 2. III, 4. De generat. animal. I, 18. De Meliſſo, Xenoph. et Gorg. cap.

Nicht nur die obigen Lehren des Anaxagoras, als Resultate seiner philosophischen Studien, ziehen die Aufmerksamkeit des Geschichtforschers an sich; sondern auch die Beobachtungen der Sinnenphänomene selbst, aus denen er sie entwickelte. Er bemerkte, daß aus den Speisen der Menschen und Thiere, diese mögen einfach oder mannichfaltig seyn, alle Partikeln ihres Körpers sich bilden und Zuwachs erhalten; daß z. B. das vom Menschen genossene Brodt und Wasser in Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Nägel, Haare übergeht. Nach dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts, schloß er also, daß in den Nahrungsmitteln dem Daseyn nach schon alle die Qualitäten enthalten seyn müßten, welche sich nach und nach aus ihnen bildeten und empfindbar würden. Warum sie aber nicht in der ursprünglichen Materie empfindbar wären, erklärte er theils aus der chaotischen Mischung der Materie vor der Sonderung derselben, die keine innere Unterscheidung zugelassen habe; theils aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, vermöge deren auch ein unendlich kleiner Theil den Grund gewisser gleichartiger Qualitäten (die Homoeomerie) befassen müsse, der aber doch als unendlich kleiner Theil nicht wahrgenommen werden könne. Es ist hierbey sehr begreiflich, wie er die absolute Materie auch ein Eins (ἓν) nennen mochte; denn da in ihr vor der Weltschöpfung nichts unterschieden werden konte, so konte sie auch nur als ein Etwas überhaupt, folglich als Eins, gedacht werden.

Seine

cap. 2. De coelo I, 3. Meteorol. I, 3. *Lucret.* de rer. nat. I, 830. *Cic.* Quaest. acad. IV, 37. De nat. Deor. I, 11. *Sext.* adv. Phys. I, 6. Hypot. Pyrrh. III, 33. *Plutarch.* de decret. phys. philos. I. 3.

Seine übrige Schlußreihe auf das Daseyn eines verständigen Wesens ausserhalb der Materie, das der erste Beweger derselben, die Ursache der Sonderung und der neuen zweckmäßigen Verbindung der Homöomerieen wurde; aber doch in Ansehung ihrer Willkühr bey der Schöpfung durch die unveränderliche wesentliche Natur der Materie gefesselt war; ergab sich ganz natürlich aus dem Begriffe der Materie, der das Princip zweckmäßiger Wirkungen abgesprochen wurde, welche doch die vorhandne Sinnenwelt ausdrückte. Das eigne Selbstbewußtseyn einer Kraft, die sich durch mechanische Bewegung überhaupt, und durch Empfinden, Denken und Wollen insbesondre äussert; die Wahrnehmung der Thätigkeit eben derselben im Thier- und Pflanzenreiche; je nachdem das Verhältniß war, in welchem sie sich zu ihrem Vehikel, der Materie, befand; mußten ihn auf die Idee einer allgemeinen Weltkraft, die zugleich ein Weltverstand (νους) war, führen, in deren Daseyn das Daseyn aller einzelnen Kräfte, sowohl in den mechanischthätigen, als in den empfindenden und denkenden Substanzen, gegründet sey. Als von der Materie verschieden und für sich bestehend ist jener Weltverstand die Gottheit. Sofern er aber die Materie durchdringt, und als Bildner, Erhalter und Regierer der materiellen Sinnenwelt gedacht wird, ist er die Weltseele. Gemeiniglich hält man dafür, daß das moralische Bedürfniß, auf welches Sokrates zuerst die Aufmerksamkeit der Philosophen hinwandte, auch zur Voraussetzung einer verständigen Welturſache geleitet habe. Allein der Anaxagorische Begriff von Gott bildete sich doch, nach allem was wir von der Philosophie des Mannes wissen, lediglich aus der Teleologie, und wurde durch diese

ganz

ganz allein erzeugt. Es ist keine historische Spur vorhanden, daß Anaxagoras dabey an ein moralisches Bedürfniß gedacht habe. Freylich konte aber im Reiche der Vernunftzwecke der Begriff der sittlichen Vollkommenheit um so weniger übersehen werden, da die Teleologie zuletzt auf ihn als den Zweck aller Zwecke hinweist.

Sofern nach Anaxagoras die Seelen der Menschen und Thiere Erzeugniße der Weltseele sind, sind sie von gleichem Wesen. Der Unterschied unter ihnen rührt nur von der verschiedenen Zusammensetzung der Materie her, mit welcher sie verbunden sind. Anaxagoras war in dieser Hypothese der Vorgänger des Helvetius. Den Vorzug des Menschen vor dem Thiere schränkte er, so wie dieser, auf die vorzüglichere körperliche Organisation ein; und er gerieth auf diese Behauptung duech ein folgerichteres Raisonnement, als der neuere Philosoph. Weil die Weltseele unvergänglich ist, so sind es auch die menschlichen und thierischen Seelen. Ferner, die Seelen sind frey, und können wirken, wie es die Natur ihrer körperlichen Organe erlaubt *).

Zwar hatte Anaxagoras in Athen sehr viel Freunde und Schüler, aber fast alle benutzten seine Philosophie nur zum Theile, und hatten für sich, wie es Selbstdenkern geziemt, eigene Vorstellungsarten. Die verwandteste Richtung der Speculation mit der Anaxagorischen, bloß auf Kosmophysik, verfolgten Diogenes von Apollonia (in Kreta), um die LXXX. Ol., und Archelaus aus Athen. Beyde

*) *Aristot.* de plant. I. 1. *Plutarch.* de decret. phys. philos. V, 25. *Alexander* de fato cap. 2.

Beyde waren wenn nicht unmittelbar Zöglinge, doch Zeitgenoſſen und Freunde des Anaxagoras. Ihre Meynungen kennt man nur aus wenig fragmentariſchen, ſich widerſprechenden Nachrichten. Aus einer Schrift des Diogenes περὶ Φυσεως hat Simplicius einige Stellen ausgezeichnet. Dieſen zufolge nahm er die Exiſtenz einer von der Materie abgeſonderten, verſtändigen, und göttlichen Subſtanz nicht an; ſondern ſuchte Anaxagoriſche und Anaximeniſche Begriffe und Lehren zu vereinbaren, und durch dieſen Synkretismus die Mängel der ältern Kosmophyſik zu ergänzen. Er führte alles Vorhandne, wie Anaximenes und die ältern joniſchen Philoſophen überhaupt, auf ein Grundelement zurück, und glaubte ſich hierzu durch den ewigen Wechſel der Erſcheinungen, und das unaufhörliche Entſtehn und Vergehn derſelben aus und in einander, berechtigt, welches nicht in dem Grade ſtatt haben würde, wenn zwey unwandelbare Weltprincipien vorhanden wären. Zu dem Grundelemente, das den weſentlichen gleichartigen Stoff aller Dinge ausmache, erhob er die Luft. Er legte ihr nicht bloß Ewigkeit und Unvergänglichkeit, ſondern auch Leben, Empfindungsvermögen und Verſtand bey. Die letztern Eigenſchaften mußten ihr zukommen, um die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt zu erklären. Vom Anaximenes wich Diogenes darin ab, daß er von der Luft eine ſchon urſprünglich verſchiedene weſentliche Beſchaffenheit behauptete, vermöge deren ſie bald gröber, bald feiner, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald träger, bald beweglicher ſey. Aus dieſer urſprünglichen Verſchiedenheit des Urelements ſey auch die Verſchiedenheit der einzelnen Naturdinge in weſentlichen Eigenſchaften herzulei-

zuleiten *). Ueber die Naturphilosophie des Archelaus läßt sich kaum etwas mit Gewißheit sagen, wegen des Widerspruchs und der Verwirrung, die in den Zeugnissen der spätern Schriftsteller davon herscht. Es scheint, daß er sich mehr an das System des Anaxagoras angeschlossen habe, als Diogenes, und nur in der Anwendung der Principien desselben auf das Einzelne, überhaupt in der Art der mechanischen Naturerklärung, von diesem abgewichen sey. Er trug vorzugsweise den Namen des Physikers **).

Die bisher charakterisirten philosophischen Systeme der Griechen waren von der Art, daß sie bey ihren Urhebern, sowohl durch ihre innere Beschaffenheit, die das Unbefriedigende derselben für die Skepsis der Vernunft nie ganz verleugnen konte, als durch ihren Antagonism gegen einander, eine Reflexion der Vernunft auf sich selbst, und die in ihr liegenden Principien und Regeln des Denkens und der Erkenntniß, hatten veranlassen müssen. Die Frucht dieser Reflexion war zuerst ein Zweifeln an der Wahrheit der Erkentniß überhaupt, das man aber aus der Natur der Gegenstände der Erkentniß selbst zu erklären suchte. Der Satz: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, bot diesen Ausweg dar. So wurde die Trüglichkeit der Sinne den ältern Physikern, den Pythagoreern, dem Heraklit, Empedokles, Anaxa-

*) *Aristot.* de anima I, 2. De generat. et corrupt. I, 6. *Simplic.* ad Aristot. ausc. phys. fol. 6. 33. *Plutarch.* de decret. phys. philos. II, 1. 8. 13. 23. 32. III, 2. IV, 16. 18. V, 15. 20. 24.

**) *Diog.* Laert. II, 16. *Plutarch.* de decret. phys. philos. I, 3. *Simplic.* ad Arist. Phys. fol. 6. b. *Stob.* ecl. phys. p. 36.

Anaxagoras, aus eben den Gründen begreiflich, aus welchen ſie die unaufhörliche objektive Wandelbarkeit der Sinnenerſcheinungen einzuſehen meynten. Wenn Heraklit die Materie in einem beſtändigen Fluſſe, Empedokles eben dieſelbe in einem ununterbrochenen Wechſel, Anaxagoras ſie in unaufhörlichen Widerſtreben gegen den bildenden Weltgeiſt, exiſtiren ließen; wenn alſo keine Erſcheinung ſich fixiren, und der Gegenſatz der Urkräfte, welchen die Erſcheinungen beſtändig ausdrücken, keine feſte Wahrnehmung derſelben zuläßt; ſo war mit eben dieſen Vorausſetzungen zugleich die Trüglichkeit der Wahrnehmung erklärt. Sofern ſich aber im Bewußtſeyn bey gewiſſen Erkentniſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit verrieth, ſchien den ältern Phyſikern dieſes wiederum in dem nothwendigen Subſtrate der Erſcheinungen, das zugleich als der Quell der Denkkraft betrachtet wurde, ſeinen Grund zu haben. So nahm ſchon Heraklit, zwar nicht die Vernunft eines jeden menſchlichen Individuum's, aber doch die allgemeine Menſchenvernunft, ſofern ſie in gewiſſen Begriffen und Grunſätzen übereinſtimmt, und dadurch das Denken der reinen Weltſeele ſelbſt darſtellt, für die Richterin über Wahrheit an. Auf eine ähnliche Art urtheilten über die Gewißheit der Vernunftkentniß und ihre Gründe Empedokles, die Atomiſten und Anaxagoras. Sie erklärten ſich die Ungewißheit der ſinnlichen Erkentniß auf der einen, die Gewißheit der Vernunftkentniß auf der andern Seite, aus metaphyſiſchen Principien, die zugleich die Stelle der pſychologiſchen vertraten. Sie fühlten alſo das Bedürfniß einer beſondern aus der Natur der Vernunft an ſich ſelbſt geſchöpften Wiſſenſchaft, der Logik, die ſie in der

Natur

Natur und den Regeln des Denkens orientirte, und über den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, hauptsächlich über die Täuschungen des logischen Scheines, Aufschluß gäbe, entweder gar nicht, oder nicht lebhaft genug, um auch nur einen Versuch zur Entdeckung und Aufstellung einer solchen Wissenschaft zu wagen. Dazu kam, daß die ältere Physik, mit Ausnahme der eleatischen Philosophie, immer innerhalb des Bezirkes der Erfahrung verweilte, und nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen, einer Welt aus reiner Vernunft, ausschweifte, folglich auch der Widerstreit zwischen Aussprüchen der Erfahrung und der reinen Vernunft, und die Täuschung des logischen Scheins, kaum bemerklich, oder wenigstens für die Skepsis nicht sehr anreizend und beunruhigend seyn konte.

Jenes Bedürfniß einer Logik wurde inzwischen immer fühlbarer und dringender, je mehr die Eleatiker sich bestrebten, ein System der Realerkentniß aus Principien reiner Vernunft zu Stande zu bringen. Denn hier zeigte sich der Gegensatz, welchen die Erfahrung mit der Philosophie aus reiner Vernunft machte, immer auffallender, seltsamer und abentheuerlicher. Nur durch eine Logik schien es möglich, diesen Gegensatz zu heben. Zeno gerieth vollends auf die Idee einer philosophischen Kunst, die Wahrheit entgegengesetzter Principien mit gleich starken Gründen zu beweisen, oder auf die Idee einer Dialektik. Diese Kunst fand Bewunderung, Beyfall und Nachahmung, die letztere auch oft und am öftersten zu sehr unphilosophischen Zwecken. Sie wurde bald für die philosophirende Vernunft und für das gemeine gesellschaftliche Leben der Griechen in dem Grade verderblicher, in welchem sie durch den da-

maligen Zustand der Philosophie selbst gewissermaßen autorisirt und genährt, und durch die Zeitumstände begünstigt wurde. Sie erzeugte die Sophisten, die mit ihrer Hülfe nicht nur die Philosophie, sondern auch die theoretische und praktische Denkart des großen Publikums theils verwirrten, theils vergifteten, und dadurch es den Köpfen von gesundem Verstande und Herzen zur nächsten und nothwendigen Angelegenheit machten, die Philosophie des Scheines und Truges durch eine Logik der Wahrheit zu bekämpfen.

Der Einfluß der Sophisten ist aber sowohl in Hinsicht auf die Entstehung und Ausbildung der Logik, als in Hinsicht auf die folgende Richtung und weitere Vervollkommnung der Philosophie überhaupt entscheidend gewesen. Es ist daher nöthig, sie selbst und ihre Art zu philosophiren, genauer und aus einem richtigern Gesichtspunkte darzustellen, als der gewöhnliche ist.

Die Verfassungen der kleinen griechischen Staten waren republicanisch, und zum großen Theile demokratisch. In Athen, demjenigen State Griechenlands, der sich nach der heroischen und glücklichen Zurücktreibung der Perser am meisten emporgehoben hatte, herschte das Volk. Um aber wieder das Volk zu leiten und zu regieren, gab es kein nothwendigeres Mittel, als die Kunst der Beredsamkeit, zumal da alle Statsangelegenheiten, so wie alle bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, öffentlich durch mündliche Reden verhandelt wurden. Anfänglich war diese Beredsamkeit ein natürliches durch Uebung vervollkomnetes Talent. Aber mit der größeren Verfeinerung der Nation drangen auch die Laster der Cultur ein; es entstanden Demagogen, die zur Befriedigung ihres Egoismus es auf Blendung und Ueberredung

redung des Volkes anlegten. Man machte die Entdeckung, daß auch die schlechteste Sache durch rhetorische und dialektische Künste in einem vortheilhaften lichte dargestellt werden, und über die bessere den Sieg davon tragen könne. Nun war für das subjective Interesse derer, die im State eine Rolle zu spielen hofften und wünschten, die natürliche einfältige, aber zu wahrhafte Beredsamkeit nicht mehr hinreichend. Es bedurfte der Kunst des Scheines und des Truges. Daher fanden sich denn auch Männer, die diesem Bedürfnisse hülfreich entgegenkamen, die Grammatik, Rhetorik und Sophistik lehrten, und vorzugsweise Rhetoren und Sophisten genannt wurden.

Hätten die Sophisten sich darauf eingeschränkt, was die vernünftige Absicht des Unterrichts seyn konte und seyn mußte, den sie den edlern Jünglingen ertheilten, das Talent dieser zur Beredsamkeit nach theoretischen Regeln zu cultiviren, und die Begriffe derselben über Welt und Menschen überhaupt aufzuhellen; so wären sie in ihrer Art sehr nützliche und verdienstvolle Menschen gewesen. Oft waren sie es in diesem Betrachte auch wirklich; denn man kann nicht allen unedle Absichten beymessen, und sofern sie bloß Grammatik und Rhetorik lehrten, konte es ihnen auch nicht immer und nicht schlechthin darum zu thun seyn, gerade den Misbrauch dieser Kentnisse zu befördern. Aber das Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik ist, und war besonders damals auf das engste mit dem Studium der Philosophie verbunden. Die Sophisten kamen auch eben zu einer Zeit empor, wo die Philosophie in Ansehung ihrer Principien sich in dem schwankendsten Zustande befand; wo die Gründe des transscendentalen,

wie

wie des logiſchen Scheins, nicht aufgedeckt waren, und die Vernunft mit der Sinnenerfahrung ſich durchaus entzweyt hatte. Ueberdem ladeten die politiſchen Verhältniſſe und der ſittlich verdorbene Charakter der Griechen, vornehmlich der Athener, dazu ein, den transſcendentalen und logiſchen Schein in ein Syſtem zu bringen, und im gemeinen Leben praktiſch für jeden egoiſtiſchen Zweck zu benutzen. Es iſt alſo leicht begreiflich, wie die Dialektik in die Sophiſtik übergieng, wie man auf die letztere einen ſo hohen Werth legen, und die Lehrer derſelben ſo ſehr ehren und belohnen konte; und wie die Sophiſten es wagen mochten, nicht nur den Glauben an die Volksreligion bey den geſcheidtern Griechen zu zerſtören, ſondern auch durch ihre Skepſis die Fundamente der Moral zu erſchüttern, und dadurch die Immoralität als gleichgültig darzuſtellen. Die ältern Philoſophen hatten die Speculation als Angelegenheit ihres eigenen Verſtandes und Herzens betrieben, ohne dafür belohnt zu werden, oder auch nur eine Belohnung zu wünſchen. Ihre Entdeckungen im Felde der Vernunftforſchung hatten ſie uneigennützig ihren jüngern Freunden und Zeitgenoſſen, die dafür Sinn und Empfänglichkeit hatten, mitgetheilt. Das Ziel, das ſie verfolgten, war die Wahrheit. Nachdem aber der politiſche Egoismus in der Philoſophie ein Mittel für ſeine Abſichten anzutreffen glaubte, fieng man an die Lehrer derſelben für die Geneigtheit zu bezahlen, womit ſie den Egoismus unterſtützten, und nun ward das Philoſophiren für dieſe Lehrer ſelbſt ein Mittel des Erwerbs. Jetzt boten ſie ihre Talente auf, nicht mehr, um nach Wahrheit zu ſtreben; ſondern um die Abſichten derjenigen immer mehr zu begünſtigen, deren Söldlinge ſie waren. Die Grammatik wurde

unte

unter ihren Händen eine Kunſt der Wortverdrehung; die Rhetorik eine Kunſt der Geſchwätzigkeit, der Blendung und Ueberredung durch ſchöne Tiraden; die Dialektik eine Kunſt der Rabuliſterey und der Täuſchung. Je weiter es einzelne Sophiſten hierin brachten, deſto höher ſtieg ihr Ruhm und der Preis ihres Unterrichts. Es war unter dieſen Umſtänden natürlich, daß, da ſie einmal den Vortheil wahrnahmen, den ihnen ihre rhetoriſche, dialektiſche und ſophiſtiſche Kunſt einbrachte, ihr Eigennutz und ihre Eitelkeit bald alle Grenzen überſchritten; daß ſie ſich Anſprüche, Prahlereyen, zuletzt auch Niederträchtigkeiten erlaubten, die jetzt für uns kaum glaublich ſind; und daß ſie durch ihre Lehren, wie durch ihr Leben, die Philoſophie entweihten. Gorgias aus Leontium, übrigens noch ein feiner Kopf und geſchmackvoller Rhetor, wurde durch den Beyfall, den man ihm zollte, und durch den Reichthum, den er von ſeinem Unterrichte zog, ſo unverſchämt, daß er die bey den olympiſchen Spielen verſammelten Griechen auffoderte, ihm Fragen vorzulegen, und verſicherte, es ſolle keine ſeyn, die er nicht zu ihrer Befriedigung abzuhandeln ſich getraue. Das Benehmen des Gorgias wurde ein Muſter für eine Menge anderer Sophiſten, die nicht ſeinen Geiſt und ſeine Kunſt beſaßen, den Mangel derſelben durch ähnliche und noch auffallendere Großſprechereyen zu erſetzen. Hippias aus Elis rühmte ſich aller möglichen Kentniſſe. Er gab ſogar ſein Gewand, ſeine Fußſolen, ſein Geräthe, für eigne Arbeit aus. Das Verderblichſte aber war die Tendenz der Wirkſamkeit der Sophiſten überhaupt, ſofern ſie bloß dem beliebigen Intereſſe des Eigennutzes Mittel darreichten, und zu dieſem Behufe Wahrheit und Gerechtigkeit wankend machten. Sie

lehrten

lehrten, mit gleicher scheinbarer Gründlichkeit für und wider einen Satz zu argumentiren, und die Jünglinge lernten also von ihnen, eine schlechte Sache gleich einer guten zu vertheidigen, danach es das Interesse verlangte. Prodicus aus Ceos, obgleich Erfinder der schönen Allegorie vom Herkules auf dem Scheidewege, doch selbst ein ausschweifender Wohllüstling, erhob geradezu den subjectiven Nutzen zum praktischen Principe. Auch die Götter würden von den Menschen nur des Nutzens wegen verehrt, welchen sie stifteten. Kritias, vermuthlich der Bekannte des Sokrates, der einst zu den dreyßig Tyrannen Athens gehörte, stellte den Glauben an Götter und die Nothwendigkeit ihrer Verehrung als einen Wahn dar, der nur der Klugheit von Gesetzgebern seine Entstehung verdanke, und ein politisches Mittel sey, den großen Haufen zu blenden, und an Gesetzmäßigkeit zu gewöhnen. Kallikles vertheidigte das Recht des Stärkern, wie es unter den Thieren, und selbst gewöhnlich unter den Völkern herrsche, als das einzig gültige auch für Individuen. Die Gesetze waren nach ihm eine Folge der Ohnmacht einzelner Menschen, die mit einander gewisse Verträge schlossen, wodurch die Begriffe von Recht und Unrecht fixirt wurden, da jeder derselben für sich nicht stark genug gewesen wäre, um von andern mehr Vortheil zu ziehn, als er möglicherweise von ihnen hätte Schaden leiden können. Diese Verträge aber, und die aus ihnen entstandenen Gesetze können Niemanden fesseln, der seine Kraft und Ueberlegenheit fühlt und geltend machen will. Für diesen sind sie nur Phantome, vor denen er sich nicht zu fürchten braucht. Eine reiche Erndte ähnlicher Raisonnements und Rabulistereyen auch anderer Sophisten enthalten vorzüglich

züglich die Dialoge der Sokratiker, insbesondre des Xenophon und Plato. Was für Folgen aber mußten sie auf die Denkart und den Charakter eines Publicum's haben, das dem Blendwerke, welches sie umgab, nur den so leicht irre zu führenden gesunden Verstand, das so leicht zu verstimmende moralische Gefühl, das im Busen jedes Menschen wohnt, aber keine gesunde Philosophie aus Gründen, entgegen zu setzen hatte *)!

Indessen hat doch selbst die Lehre der Sophisten für die Philosophie als Wissenschaft großen Nutzen gehabt. Sie hat zur Bereicherung, Läuterung und Fixirung der philosophischen Sprache und einzelner Begriffe sehr viel beygetragen. Sie hat ein schärferes und subtileres Denken veranlaßt, und die Schwächen mancher Behauptungen und Gründe für dieselben dargelegt, die vorher der Bemerkung entgangen waren. Sie hat endlich wegen ihres nachtheiligen Einflusses auf die Sittlichkeit die Aufmerksamkeit redlicher Wahrheitsforscher auf die Principien der Moral hingewandt, und die philosophirende Vernunft, die bisher immer die Gründe der Wahrheit ausser sich suchte, auf sich selbst und die in ihr enthaltenen Regeln des Denkens und der Erkentniß, und deren vorläufig nothwendige Erforschung zurückgewiesen.

In Beziehung auf die Untersuchung der Natur der Dinge, und die Möglichkeit einer objectiv wahren Erkentniß überhaupt, trifft man in der Philosophie zweyer der berühmtesten Sophisten, des Protagoras und Gorgias, Vorstellungsarten an, die wegen der Neu-

*) Meiners Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften bey den Griechen und Römern B. II.

Neuheit der Anſichten, des Scharfſinns, der aus ihnen hervorleuchtet, und der Anwendung, welche ihre Urheber davon machten, einer umſtändlichern Bemerkung werth ſind. Protagoras aus Abdera, der Sage nach anfänglich ein armer Holzſpeller, deſſen Genie am Demokrit einen Kenner fand, der es aus dem Stande der Dürftigkeit hervorzog und bildete, hatte in reifern Jahren die Lehren auch anderer ältern Phyſiker, namentlich des Heraklit, Empedokles, und der Eleatiker ſtudirt, und war wohl hauptſächlich durch das Syſtem der letztern auf philoſophiſche Principien geführt, auf die ſich eine theoretiſche und praktiſche Sophiſtik gründen ließ, von der er mit zuerſt unter den Griechen gleichſam den Ton gab; ſo wie er auch zuerſt die vornehmſten Städte Griechenlands durchzog, ſeine Schriften vorlas, öffentliche Diſpüte anſtellte, für Geld unterrichtete, und ſich auf dem Wege ein beträchtliches Vermögen erwarb. Bey ſeiner Philoſophie ging Protagoras von dem Satze aus, daß keinem Dinge ein abſolutes bleibendes Seyn zukomme; daß einerſeits die Materie in jedem Momente verändert werde, anderſeits auch der Zuſtand der Sinne und ihre davon abhangende Empfänglichkeit. Unaufhörliche Bewegung und Wechſel ſind es, die erſt ein Daſeyn von Dingen und Beſchaffenheiten derſelben begründen. Die Dinge ſind niemals; ſie werden immer; und mit der geendigten Bewegung eines Dinges iſt alſo auch das Daſeyn desſelben geendigt. So wie nun die Materie in einem beſtändigen Fluſſe iſt, ſo iſt auch der Zuſtand des Menſchen in Anſehung der ſinnlichen Wahrnehmung immer verſchieden. Nicht nur mehr Menſchen unterſcheiden ſich in der Art ihrer Wahrnehmun-

nehmungen von einander; sondern auch derselbe Mensch empfindet denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten anders. Die Möglichkeit, daß die Materie auf verschiedene Weise den Menschen erscheinen könne, hat ihren objectiven Grund in der Materie selbst. Diese ist alles, oder kann alles seyn, als wofür sie dem Menschen erscheint. So wie der Mensch ein Object bey einer bestimmten Empfänglichkeit der Sinnesorgane wahrnimmt, so ist es wirklich. Er nimmt es freylich anders wahr in gesundem, anders in krankem Zustande; anders im Wachen, andere im Schlafe; anders als Kind, anders im reifern Alter; aber jedesmal ist es so, wie er es wahrnimmt. Protagoras folgerte hieraus den Grundsatz, der in seiner Philosophie charakteristisch ist: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge. Oder: Die Dinge sind, weil der Mensch sie wahrnimmt; sie sind nicht, weil er sie nicht wahrnimmt. Wie etwas dem Menschen erscheint, ist es wahr; wie es ihm nicht erscheint, ist es nicht wahr. Es giebt also keine absolute Wahrheit, sondern nur eine relative. Gäbe es jene, so müßte derselbe Gegenstand von denselben Organen immer auf gleiche Weise empfunden werden, welches doch nicht der Fall ist. Weitere Schlüsse aus diesen Prämissen waren, daß eigentlich kein Sinnenschein existire, über dessen Gültigkeit oder Ungültigkeit die Eleatiker disputirten, sondern nur ein Sinnenseyn; ferner daß jeder Gegenstand widersprechende Beschaffenheiten, oder die objective Möglichkeit zu widersprechenden Meynungen enthalte; daß folglich widersprechende Vorstellungsarten derselben Dinge gleich wahr seyen, weil in der That gar kein Widerspruch wäre; indem jeder nach

ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsart Recht habe, und die Wahrheit nie absolut, ſondern immer nur relativ ſey.

Die Art, wie Protagoras mit dieſem Raiſonnement die objective Wahrheit zu zerſtören ſuchte, iſt für die weitere Aufklärung des Erkentnißvermögens ſehr nützlich geweſen. Sehr treffend haben ſchon Plato und Ariſtoteles gegen ſie argumentirt. Mit dem Satze, daß kein abſolutes Seyn exiſtire, wird auch alle Veränderlichkeit aufgehoben, die ohne ein abſolutes Seyn unmöglich iſt. Er iſt alſo eben ſo einſeitig und falſch, wie der entgegengeſetzte der Eleatiker, daß es nur ein abſolutes Seyn und keine Veränderung gebe. Daß die Wahrheit nicht bloß relativ ſey, erwies Plato aus dem Unterſchiede zwiſchen der Erkentniß eines Vernünftigen und den Träumen eines Wahnſinnigen. Ariſtoteles berief ſich auch auf das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes. Es iſt aber einleuchtend, wie Protagoras jene Grundſätze benutzen konnte, um Etwas ſo gut wie ſein Gegentheil zu beweiſen; um den Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Tugend und Laſter, wegzuvernünfteln, und die Philoſophie zur Sclavin des Intereſſe's eines jeden Individuum's herabzuwürdigen. In einer beſondern Schrift wandte er ſie auf die Lehre vom Daſeyn der Götter an. Er bewies darin, daß Götter vorhanden, und wiederum, daß ſie nicht vorhanden wären. Wegen dieſer Schrift ward er aus Athen verwieſen; ſie wurde confiſcirt, und feyerlich auf dem Markte verbrannt. Die Notiz davon iſt dennoch auf die Nachwelt gekommen; ein Umſtand, der gleichwohl die neuern Völker nicht abgeſchreckt hat, das Beyſpiel der Athener in ähnlichen

chen Fällen nachzuahmen, und verdächtige oder gefährliche Schriften zu verbrennen, um sie dadurch noch berühmter und gefährlicher zu machen *).

Gorgias soll ein Schüler des Empedokles gewesen seyn; er war aber auch mit andern Systemen der ältern Philosophie vertraut, und brauchte besonders die Philosopheme des Melissus und Zeno, um zum Behufe seiner Sophistik die objective Wahrheit zu erschüttern. Er schrieb ein Buch von der Natur, oder von dem, was nicht ist. In diesem suchte er nachstehende drey Sätze zu beweisen: 1) Es ist gar nichts vorhanden; 2) Wäre Etwas vorhanden, so wäre es doch nicht erkennbar; 3) Wäre es erkennbar, so ließe sich doch dieses Erkentniß keinem andern mittheilen. Die Argumentation für den ersten Satz war diese: Wenn Etwas vorhanden ist, so muß dieses etwas Wirkliches (Positives), oder etwas Nichtwirkliches (Negatives), oder beydes zugleich seyn; nun ist es keines von dem allen; also ist nichts vorhanden. Denn: A. Das Negative existirt nicht, weil es a) sonst zugleich seyn und nicht seyn müßte; sofern es negativ gedacht wird, existirt es nicht; sofern man es als daseyend denkt, ist es positiv; es kann aber nichts zugleich seyn und nicht seyn; weil b) wenn das Negative existirte, das Positive nicht existiren müßte, indem

*) *Platon.* Protagoras T. III. Theaetet. p. 87. T II. Euthydem. p. 30 sq. T. III Bip. *Aristot.* Metaph. IV, 5. XI, 6. *Cic.* Quaest. acad. IV, 46. *Diog.* Laert. IX, 50. *Sext.* Hypotyp Pyrrh. I, 216 sq. adv. Mathem. VII, 60 IX, 56. *Aristocles* ap. Euseb. de praep. evang. XIX, 20.

indem beyde ſich contradictoriſch widerſprechen; es kann aber das Poſitive nicht Nichts, und das Negative kann nicht Etwas ſeyn. B. Das Poſitive exiſtirt eben ſo wenig; weil a) wenn es exiſtiren ſollte, es entſtanden oder nicht entſtanden ſeyn müßte; iſt es nicht entſtanden, ſo iſt es, wie Meliſſus ſchloß, unendlich; das Unendliche aber kann nicht ſeyn, weil es weder in, ſich ſelbſt, noch in einem Andern iſt; iſt es entſtanden, ſo müßte es aus Nichts, oder aus Etwas entſtehn; aus Nichts wird Nichts; und Etwas, aus dem ein anderes entſtehen ſoll, müßte aufhören zu ſeyn, und das iſt unmöglich; weil b) das Poſitive, falls es exiſtirt, entweder Eines, oder Viel, ſeyn muß; Eines kann es nicht ſeyn; denn es müßte ihm doch eine Gröſſe, oder Ausdehnung, oder Körperlichkeit zukommen, und in allen dieſen Fällen wäre es theilbar, mithin nicht Eins; wäre es Viel, ſo könte es nur aus zuſammengeſetzten Einheiten entſpringen; aber es exiſtirt kein Eins. C. Etwas zugleich Poſitives und Negatives kann auch nicht exiſtiren; denn in Beziehung auf Seyn ſind das Poſitive und Negative einerley; das Negative iſt nicht, und das Poſitive iſt auch nicht. — Die Argumentation für den zweyten Satz war: A. Wenn es nicht der Gegenſtand ſelbſt iſt, der gedacht wird, ſo wird nicht das gedacht, was iſt. Nun aber iſt es nicht der Gegenſtand ſelbſt, welcher gedacht wird; denn ſonſt müßte alles Gedachte Wirklichkeit haben, welches ungereimt ſeyn würde. Man kann ſich einen Wagen auf dem Meere fahrend denken; dieſer exiſtirt darum nicht ſo wirklich. B) Wenn das Gedachte exiſtirte, ſo könte das Nicht-

exiſti-

existirende nicht gedacht werden, vermöge des Gegensatzes. Gleichwohl existiren die Scylla, die Chimära, nicht, und können doch gedacht werden. Hieraus folgt, daß, wenn auch etwas Wirkliches vorhanden ist, dieses doch, als solches, unerkennbar sey. — Die Argumentation für den dritten Satz war: A. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Gesicht erkannt werden; hingegen kann das Sichtbare nicht hörbar, und das Hörbare nicht sichtbar werden. Die Sprache ist das Medium, wodurch wir zwar unsere Rede, aber nicht die äussern Gegenstände andern mittheilen. So wenig nun das Sichtbare hörbar werden kann, so wenig kann der äussere Gegenstand unsere Rede, und als solcher durch diese dem andern bekannt werden. B. Die Rede wird durch den Eindruck der äussern Gegenstände erzeugt; der Eindruck der Farbe erzeugt die Benennung der Farbe; also kann die Rede nicht den äussern Gegenstand darstellen, sondern dieser erklärt vielmehr die Rede. C. Es ist nicht möglich, daß der Zuhörer mit dem Redenden dasselbe denke; wäre es der Fall, so wäre es alsdann doch nicht Ein, es wären Zwey Dinge, die gedacht würden; aber es kann auch nicht der Fall seyn; jeder muß nach seiner Lage sich die Dinge verschieden vorstellen. Demnach das Resultat der ganzen oben erwähnten Schrift des Gorgias war die Ungereimtheit: Es existire weder etwas, noch scheine etwas zu existiren; es könne nichts erkannt; das Erkennbare könne auch nie andern mitgetheilt werden *).

Die

*) *Aristot.* de Melisso, Xenoph. Gorg. cap. 5. *Cic.* de nat. Deor. I, 42. *Sext.* adv. Mathem. VII, 13. 65 sq.

Die Argumentation des Gorgias für den erſten Satz; Es ſey überall nichts vorhanden, welche dieſelbe mit dem Raiſonnement des Zeno über die objective Realität iſt, beruht, wie dieſes, auf der Verwechslung des logiſchen Seyns mit dem metaphyſiſchen, und des Dinges als Erſcheinung mit dem Dinge an ſich. Merkwürdiger iſt die Argumentation für den zweyten Satz: Das Exiſtirende könne nicht erkannt werden; ſofern hier zum erſtenmale die Unterſcheidung zwiſchen dem vorgeſtellten Gegenſtande, und dem Gegenſtande ſelbſt vorkomt. Die Unmöglichkeit der Erkenbarkeit der wirklichen Auſſendinge folgt aber daraus nicht; ſondern nur, daß wir die Gegenſtände nicht ſo erkennen, wie ſie objectiv wirklich ſind, oder uns von der objectiven Wahrheit unſerer Erkentniß nicht zu überzeugen vermögen. Aus dem Satze, daß auch das Nichtexiſtirende gedacht werde, erhellt eben ſo wenig, daß überhaupt das Wirkliche nicht gedacht werde. Sollte das letztere erhellen, ſo müßte der Grundſatz heißen: Bloß das iſt wirklich, was gedacht wird. Dieſer Grundſatz hätte aber ſeine Falſchheit zu offenbar an der Stirn getragen. In der Argumentation für den dritten Satz: Das Erkenbare könne andern nie mitgetheilt werden, hat Gorgias mit der Zweydeutigkeit des Wortes Rede geſpielt. Die Rede iſt an und für ſich etwas Sinnliches, verſchieden von dem Gegenſtande, welchen ſie bezeichnet; ſie kann alſo an und für ſich dieſen nie darſtellen und andern mittheilen. Allein wenn von Uebertragung einer Erkentniß der Gegenſtände auf andere mittelſt der Rede geſprochen wird; ſo iſt hier die Rede nur ein Zeichen der Begriffe von Gegenſtänden, und dieſe laſſen ſich durch ſie als

Zeichen

Zeichen allerdings auf andere übertragen. Die Wahrheit der Begriffe selbst hat denn wieder einen andern Grund, worauf sie sich stützt, und es komt hierbey darauf an, inwiefern die Argumentation für den zweyten Satz des Gorgias stringent ist.

Es liegt im Gange des menschlichen Geistes, der seine wahre Natur und Tendenz, wenn er sie auch durch Irrungen der Speculation verkennt, doch in der Sphäre seiner Thätigkeit im wirklichen gesellschaftlichen Leben nie ganz verläugnen kann, daß die erwachte Dialektik der reinen Vernunft, je mehr sie die theoretischen Grübler beschäfftigt, desto eher die praktischen Köpfe bewegt, die Metaphysik zu verabschieden, und in dem, was die nächste Abstraction aus gemeiner Erfahrung lehrt, das, was dem Menschen wahrhaft noth thut, zu suchen. Diese Folge hatte auch der Eleaticismus und die Philosophie der Sophisten bey den Griechen, sofern sie die Vernunft mit der Erfahrung entzweyten. Sie hatten dieselbe um so eher, je mehr sie dem sittlichen Volkscharakter durch ihre Einführung in's große Publicum Verschlimmerung drohten, und für die innere Wohlfarth der griechischen Staaten eine gänzliche Zerrüttung und Anarchie befürchten ließen. Diese Umstände trugen vorzüglich dazu bey, daß bey den Griechen ein Sokrates aufstand, dem sein gesunder unverkünstelter Wahrheitssinn auch das Daseyn einer Wahrheit so verbürgte, daß keine dialektische Vernünfteley ihn daran irre machen konte; in dessen Busen sich laut und vernehmlich das moralische Gefühl regte, und dem eben daher die Philosophie seines Zeitalters in einem Lichte erschien, das ihr nichts weniger als günstig war, und vielmehr zur eifrigsten thätigsten Gegenwirkung aufforderte.

Sokrates, der Sohn eines armen Bildhauers Sophroniskus, gebohren zu Athen Ol. LXXVII, 4, durch einen himmliſchen Genius, deſſen Stimme er ſelbſt oft in ſeinem Innern zu vernehmen glaubte, zum Reformator der Philoſophie erzogen, aber am Ende für ſein Verdienſt um die Menſchheit mit dem Giftbecher belohnt, erkannte ſehr wohl, daß es nicht genug ſey, die Blöſſe mancher baren Sophiſtereyen aufzudecken, auf welche die damaligen Philoſophaſter ihr Syſtem der beliebigen Wahrheit und des praktiſchen Egoismus zu gründen ſuchten. Es entging ihm nicht, daß die fehlerhafte und verderbliche Richtung der philoſophirenden Vernunft ihren Grund in der Vernunft ſelbſt haben müſſe. Aber er wußte nur nicht, eben dieſen Grund durch Philoſophie herauszufinden, und ſich ſeiner zu bemächtigen. Er fühlte auf der einen Seite, daß die dogmatiſchen Syſteme der Joniker, ſelbſt des Anaxagoras, bey allem Scheine der Gründlichkeit, doch tauſend Zweifeln ausgeſetzt blieben, und eine Menge Probleme, welche die Vernunft aufzuwerfen befugt iſt, nicht löſen konten. Er war alſo durch ſie nichts weniger als befriedigt, ob er gleich das Anaxagoriſche für das wahrſcheinlichſte gehalten haben mag. Auf der andern Seite konte er ſich auch nicht verhehlen, daß das reine Vernunftſyſtem der Eleatiker von einem axodiktiſch gewiſſen Princip anhob, und in ſeinen Folgerungen eine ſtrenge Conſequenz beobachtete. Gleichwohl widerſtritt es der unleugbarſten Erfahrung, und ſprach dem geſunden Menſchenverſtande, der aus Datis der Erfahrung raiſonnirt, in's Angeſicht Hohn. War die Anaxagoriſche Philoſophie für ihn unbefriedigend, ſo war vollends die Eleatiſche ihm unbegreiflich. Am wenigſten vertrug ſich die letztere mit dem ſittlich

praktiſ-

praktischen Interesse des Menschen. Das bewies die Anwendung, welche die Sophisten davon machten, und die Wirkung auf die Denkart und Sittlichkeit des Volks, welche diese nach sich zog. Das Resultat, welches sich Sokrates aus dieser Lage der Metaphysik abstrahirte, war in der Hauptsache dasselbe mit dem, welches neuerlich die kritische Philosophie als die Ausbeute der tiefsinnigsten Untersuchungen des menschlichen Erkentnißvermögens dargelegt hat: Daß es vergebliche Mühe sey, nach Gegenständen der übersinnlichen Welt zu forschen, und daß sich alle für den Menschen mögliche Erkentniß lediglich auf den Boden der Erfahrung einschränke. Die kritische Philosophie bewies nur ihr Resultat aus der Natur der Vernunft selbst. Sokrates aber folgerte es aus der Natur der metaphysischen Producte, welche die speculative Vernunft bis dahin gebohren hatte, die bald anderweitigen Grundsätzen der Vernunft selbst, bald der Erfahrung zuwider liefen, und nur einen Schein von Wahrheit an sich trügen, der bey genauerer Beleuchtung in Dunst zerfließe.

Allerdings war es ein sehr rasches Verfahren, daß Sokrates, ohne den Ursachen des bisherigen Mislingens der Metaphysik weiter nachzudenken, ohne selbst den Ungrund des einen oder des andern metaphysischen Systems, insbesondre des Eleatischen, darzuthun, alle Metaphysik geradezu aufgab, und für unnütze Grillenfängerey erklärte. Sofern die Metaphysik bloß Sache der Wißbegierde gewesen wäre, dürfte es auch schwer seyn, ihn zu vertheidigen. Aber es war das praktische Interesse, das ihn zum Widersacher metaphysischer Speculationen machte. Er glaubte, eine Wissenschaft verachten zu dürfen, die ihren Anhängern nur damit lohne, daß

ſie dieſelben in ein Labyrinth verſtricke, wo es an einem Auswege fehle, und ſie dadurch in Hinſicht auf das praktiſche Leben zu einer leichtſinnigen unmoraliſchen Denkart autoriſire. Daher wollte er ſeine philoſophiſchen Zeitgenoſſen zunächſt von den Fragen nach der Natur, der Entſtehung und den Geſetzen des Univerſum's, über welche ſie ſich bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen hatten, eben dadurch abziehen, daß er ſie geradezu für unbeantwortlich erklärte, und ihre Aufmerkſamkeit auf das lenken, was dem Menſchen vor den Füßen liegt, und was ihm zu wiſſen heilſam iſt, auf die Beſchaffenheit, Verhältniſſe, Regeln der Natur, die ihn zunächſt umgiebt, und die er durch ſorgfältiges Beobachten und Nachdenken ſo weit zu ergründen hoffen kann, wie ſein wahres Bedürfniß es erheiſcht. Er dachte hierüber eben ſo, wie ſpäterhin Epikur in einer trüben Laune ſich äuſſerte: Die Grübeleyen über die himmliſchen Dinge ſeyen zu nichts nütze; die Götter hätten nicht ohne Urſache dem Menſchen das Nöthige ſo leicht, und das Unnöthige ſo ſchwer gemacht; es ſey am vernünftigſten, ihrem Winke zu folgen, und ſich nur um das Nöthige zu bekümmern. Nur falls Sokrates vorerſt den Zweck erreichte, die damalige Metaphyſik zu decreditiren, konte er hoffen, daß ſeine eigene Popularphiloſophie beym Publicum Eingang finden werde. Es mußte ihm alsdann leichter werden, die Blößen der Sophiſten, das lächerlich Prahleriſche ihrer Scheinweißheit aufzudecken, den geſunden Menſchenverſtand in ſeine Rechte wieder einzuſetzen, die er in den Schlingen der Dialektik und einer metaphyſiſchen Afterphiloſophie verloren zu haben ſchien, und ſeine Mitbürger zu einer Moralität zurückzuführen, die an dem natürlichen moraliſchen Gefühle ein ſicheres Fundament hat, das

keine

keine sophistische Vernünfteley wegvernünfteln kann. Sokrates verwarf hierbey die bescheidnen Forschungen der speculativen Vernunft nicht ganz und unbedingt. Er verlangte nur, daß sie mit den Resultaten einer vernünftigen Erfahrungsphilosophie verträglich blieben, und diese ergänzten und vollendeten, anstatt sie zu verwirren und verdächtig zu machen. Aus der Metaphysik des Anaxagoras entlehnte er den Begriff einer höchst weisen und gütigen Gottheit, die Urheber und Regierer des Universum's sey; denn schon Er fühlte das Bedürfniß dieses Begriffes für die praktische Philosophie. Durch teleologische Betrachtungen, die er an ihn anknüpfte, suchte er ihn noch mehr zu begründen und zu erweitern. Eben so wichtig war ihm die Speculation über die Möglichkeit der Fortdauer der Seele nach dem Tode, und die Aussicht auf einen künftigen Zustand moralischer Vergeltung. Mochten diese Gegenstände auch jenseits des Horizonts der Vernunft liegen; so schien es ihm doch des Philosophen würdig, und für die gute Sache der Menschheit unentbehrlich, vernünftigen Muthmaßungen und Hoffnungen darüber nachzuhangen.

Dem Sokrates und seiner Schule verdankt die Philosophie der Griechen nicht nur die kräftigste Anregung zur weitern Bearbeitung der Moral, und folglich indirecte die Vortheile, die von dieser auf die Ausbildung der theoretischen Philosophie zurückfließen; sondern sie verdankt ihr auch die Idee einer Philosophie des Lebens überhaupt, einer Philosophie für die Welt, die ihren Nutzen in jedem Wirkungskreise eines Menschen bewährt, und auch der Antheil eines jeden der Vernunftcultur nur einigermaßen fähigen Individuum's seyn kann. Beförderung eines logisch-richtigen Denkens; Studium der

Natur,

Natur, ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit, ihrer nächsten Regeln und Gründe bis zu einer letzten Grundursache hinauf, als einem Gegenstande weniger der theoretischen Erkenntniß, wie des moralischen Glaubens; Aufhellung des Blicks über Welt und Menschen überhaupt; Entwickelung der Begriffe von Tugend und Gerechtigkeit (ohne sie jedoch zur strengen wissenschaftlichen Reinheit und Bestimmtheit zu erheben); Aufnahme jener Begriffe in die wirkliche praktische Denkart; das sind offenbar die Absichten, die aus den Bestrebungen des Sokrates und seiner achtungswerthesten Schüler hervorleuchten. Wer in diesem Geiste philosophirt, — und sie lassen sich unter den Alten, wie unter den Neuern zählen, in denen dieser Geist wohnte oder noch wohnt — philosophirt für die Welt. Der Sokratismus ist wegen dieses seines Charakters für alle folgende Jahrhunderte ein Muster geworden, und er ist es besonders in unsern Tagen, wo es fast eben so nöthig ist, wie es damals in Athen, und in den finstern Zeiten der Scholastiker war, einer herschenden Philosophenpartey zuzurufen, daß sie sich orientiren, und über allen abstrusen Betrachtungen nicht vergessen, was ihnen vor den Füßen liegt. Hat auch das, was man neuere Philosophie des Lebens nennen kann, durch den Reichthum an Erfahrungen, welchen die Geschichte der Völker nach Sokrates Epoche lieferte, und durch die Lehren, die so viele aufgeklärte und vortreffliche Menschen in ihren Werken hinterließen, an intensiver Fülle und Ausbreitung unvergleichbar viel vor dem Sokratismus voraus; so empfiehlt sich dieser dagegen eben durch seine Simplicität und Naivetät, die jedem einleuchtend ist, weil zur Auffassung desselben nur eine gewöhnliche Lebenserfahrung, wi

sie in jeder Sphäre erworben wird, und gemeiner Menschenverstand gehören.

Ueberdem bediente sich Sokrates bey seinem philosophischen Unterrichte einer höchst popularen Methode, zu welcher ihm die äußern Umstände, unter denen er ihn geben konte, und die damalige durch die Sophisten allgemein gewordne Mode, philosophische Materien überhaupt dialektisch zu behandeln, veranlaßten. Er wollte einen Jeden, um dessen Belehrung oder Besserung es ihm zu thun war, in dessen eigenem Bewußtseyn, in der schon erworbnen oder doch leicht zu erwerbenden Erfahrung, die Wahrheit und die Pflicht durch in ihm geweckes Nachdenken erkennen lassen; weil, wie er bey sich selbst früh genug bemerkt haben mochte, eine auf diese Art erlangte Ueberzeugung die innigste, festeste und wirksamste ist. Er legte also seinen jungen Freunden Fragen vor, die mit den Gegenständen, von welchen die Rede war, näher oder entfernter zusammenhingen. Die Antworten darauf führten eine genauere Entwickelung der Begriffe herbey, deren Bestimmung zur Aufhellung jener Gegenstände erfordert wurde. Ausser den Resultaten, die sich zuletzt darbieten mußten, hatten Sokrates und seine Freunde hierbey auch noch den Genuß jenes geistigen Vergnügens, das mit jeder leichten und zweckmäßigen Uebung der Verstandeskräfte verbunden ist. Sokrates war ein Meister in dieser Methode des Unterrichts. Er hatte sie oft genug bey sich selbst angewandt, um seinen Geist aufzuklären, und sich über seine Pflichten zu verständigen. Er hatte mit Strenge gegen sich seine Irrthümer und Fehler erforscht. Es wär kein Wunder, daß er in den Versuchen, die er bey andern mit jener Methode machte, in der Kunst,

ihnen

ihnen die Fehler ihres Verſtandes und Herzens unter den nächſten Geſichtspunkt zu bringen, ein faſt unübertreffliches Muſter geworden iſt. Man hat nach ihm dieſe Methode philoſophiſcher Entwickelung von Begriffen beym Unterrichte die Sokratiſche genannt, und mit Recht. War auch Sokrates nicht ihr Erfinder, ſo war er doch derjenige, der ſie am vollkommenſten und mit dem größten Glücke ausübte. Lehrer der Jugend, denen es ernſtlicher Wunſch iſt, ihren Beruf treu zu erfüllen, können ſich zu ihrer Abſicht nicht beſſer vorbereiten, als wenn ſie die Sokratiſche Lehrmanier, wie ſie uns in den Schriften, vornehmlich des Xenophon, aufbehalten iſt, ſtudiren, und ſich dieſelbe ſo viel wie möglich aneignen *).

So ſehr ſich der Sokratismus als Philoſophie des Lebens empfahl, ſo war er doch weder für das Bedürfniß der ſpeculativen Vernunft genugthuend, noch auch war durch ihn der Ungrund dieſes Bedürfniſſes befriedigend dargethan worden. Daß die metaphyſiſchen Syſteme der ältern philoſophiſchen Schulen ſich widerſtritten, und keines derſelben die intereſſanteſten Vernunftprobleme zur hinlänglichen Beruhigung der Vernunft auflöſe, konte man dem Sokrates zugeben. Aber zum Wegwerfen aller Metaphyſik überhaupt ſchien er dadurch im geringſten nicht berechtigt zu ſeyn. Der Trieb der philoſophirenden Vernunft nach dem Unbedingten konte damals ſich nicht dadurch beſchränkt fühlen, daß dieſes Unbedingte bisher noch nicht erreicht war. In der nächſten Erfahrungswelt fand die Speculation nicht Nahrung

*) S. Lehren und Meynungen der Sokratiker über Unſterblichkeit, von Tennemann. Jena 1791. 8.

rung und Beſchäfftigung genug. Die Natur und der Urſprung des Univerſum's, die ſogenannten himmliſchen Dinge des Sokrates, hatten für ſie einen ungleich anziehendern Reiz. Selbſt die Dialektik der reinen Vernunft ſpannt vielmehr in philoſophiſchen Köpfen die Wißbegierde; aber lähmt ſie nicht. Wenn Sokrates am Leitfaden der Teleologie zum Begriffe eines höchſt weiſen Welturhebers fortſchritt, oder ihn zur Begründung der Pflicht poſtulirte; ſo konte die Skepſis ſo manche Einwürfe hiergegen machen, deren Wegräumung, wie man damals die Sache anſah, nur von metaphyſiſchen Unterſuchungen zu hoffen ſtand. Sogar das gemeine theoretiſche Erfahrungsſtudium, das Sokrates als das dem Menſchen einzig nützliche und mögliche anpries, verwickelte unaufhörlich in Zweifel, die entweder unauflöslich, oder nur durch Metaphyſik zu löſen ſchienen. Ohnehin hatte Sokrates keines der vorhandenen metaphyſiſchen Syſteme eigentlich widerlegt, namentlich das Eleatiſche nicht. Er hatte nur über ihren Unwerth abgeſprochen, weil ſie ihn nicht von ihrem Werthe für die Wahrheit überzeugten. Es kam aber doch mehrern unter ſeinen Schülern vor, als ob das eine oder das andere Wahrheit enthalte, oder ſich der Wahrheit nähere. Geſetzt auch, daß ſie alle für unzulänglich und irrig erkannten, ſo ſahen ſie nicht ein, warum überhaupt eine wahre Metaphyſik unmöglich, und ein Verſuch, ſie aufzuſtellen, eine unnütze und zweckloſe Grillenfängerey ſeyn ſollte. Endlich auch die Moralphiloſophie des Sokrates war nur die Einladung, die Loſung zu weitern Unterſuchungen. Sie hatte das moraliſche Gefühl zur größern Deutlichkeit entwickelt, ohne es doch auf ſichere Principien zurückgeführt und dadurch

in

in seiner Gültigkeit als Quelle verbindlicher Regeln für das freye Handeln begründet zu haben. Die Dialektik der Vernunft in Beziehung auf sittlich praktische Gegenstände erwachte nun eben so, wie sie in Beziehung auf theoretische erwacht war.

Mehrere Schüler des Sokrates fanden also seine Philosophie eben so wenig genugthuend, wie er selbst die Philosophie seiner Vorgänger und Zeitgenossen gefunden hatte. Sie suchten von ihm zu lernen, so lange sie glaubten, daß seine Unterredungen in der That lehrreich seyen, und daß er Recht habe; aber sie verließen ihn wieder, wenn sie wähnten, daß er nicht befriedige. Auch wurde er von manchen, die eine Zeitlang mit ihm umgingen, nicht anders angesehen, als wie die übrigen Lehrer der Wissenschaft von menschlichen und göttlichen Dingen. Diese hörten mit Interesse neben bey auch Sophisten zu, und lasen die Werke der Jonischen, Pythagorischen, Eleatischen und Großgriechischen Philosophen. Sie stifteten in reifern Jahren die berühmtesten griechischen philosophischen Schulen, die auf verschiedenen, oft einander entgegengesetzten Wegen sich dem Heiligthume des Wahren und Guten zu nähern suchten.

Der Megarer Euklides und seine Freunde, zu denen auch mehrere der Sokratiker gehörten, die sich bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu einer besondern Partey in Megara bildeten, sahen in dem Eleaticismus und in der damaligen Dialektik nicht bloß die unedle Kunst, Blendwerke zu machen, zu der sie freylich von den Sophisten und Rhetoren gemisbraucht und herabgewürdigt war. Sie trafen vielmehr darin ein System der reinen Vernunft und logische Gründe der Erkentniß an, die nur darum gemisbraucht werden konten, weil man mit den Prin-

cipien

cipien der Demonſtration noch nicht im Reinen war, und den ſyſtematiſchen Zuſammenhang jener mit dieſen ſo wenig kannte, wie die Grenze und Gültigkeit ihrer Anwendung. Die Megariker beſchäfftigten ſich demnach wieder mit dialektiſchen Gegenſtänden, nicht zum Gebrauche für's Haus, ſondern um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen, die ihnen auch ſehr viel ſchuldig geworden iſt. Die Theorie des Denkens mußte nothwendig erſt mehr in ihren Gründen aufgeklärt werden, bevor man eine ſichere Begründung der Metaphyſik auch nur hoffen durfte. Man gab freylich im Alterthume der Megariſchen Schule den nicht ſehr rühmlich klingenden Namen der Streitpartey, und beſchuldigte ſie der Diſputirwuth (λυσσας ερισμυ). Allerdings diſputirte ſie auch, wie keine Partey vor ihr. Aber ſie diſputirte wohl nicht, um zu diſputiren, wie die meiſten Geſchichtſchreiber der Philoſophie, ein paar der neueſten ausgenommen, nach höchſt unvollſtändigen Nachrichten und Anekdoten zu glauben geneigt ſind. Das Ziel ihrer Diſputation war die Philoſophie als Wiſſenſchaft, und ſie beſtritten den materialen wie den formalen Dogmatismus der größten ihrer philoſophiſchen Zeitgenoſſen, unter andern des Ariſtoteles ſelbſt, der doch manche ihrer dialektiſchen Probleme und Räthſel nicht mit ſeinem Organon zu löſen verſtand. Es war ein ſtrengerer Begriff von Demonſtration, und was dazu gehört, der ſie bey ihren Diſputen leitete. Daher diſputirten ſie ſo hartnäckig, und trieben die einſeitigen Dogmatiker ſo hitzig in die Enge, weil es ſo ſchwer iſt, überall in der Philoſophie etwas zu demonſtriren; und ſie ihre Ueberlegenheit an logiſcher Einſicht und Kunſt geltend machen wollten. Die Megariſche Schule war es, die dem negativen Dog-

matismus der neuern Akademie, und noch mehr dem Skepaticism der Pyrrhonier nicht bloß in Hinſicht auf Metaphyſik und Realerkenntniß überhaupt, ſondern ſelbſt in Hinſicht auf die Logik, den Triumpf vorbereitete. Denn das war die Schlußfolge der ältern Megariker, daß es um die Möglichkeit und Gültigkeit der Metaphyſik ſehr ſchlecht ſtehe, da ſich nicht einmal die Gültigkeit des logiſchen Denkens, alſo auch der gemeinſten Erfahrungserkentniß, bewähren laſſe. Die Megariker fühlten das Bedürfniß einer transſcendentalen Logik, ohne ſich ihrer bemächtigen, oder auch nur zu einer Idee von ihr erheben zu können.

Für die Geſchichte der Logik, und des Philoſophirens aus reiner Vernunft überhaupt, iſt es ein ſchmerzlicher Verluſt, daß von den Schriften und dialektiſchen Debatten der Megariker ſich ſo wenig Nachrichten erhalten haben. Vom Euklides ſelbſt, ſo wie von ſeinen Schülern, dem Eubulides, Diodorus Kronus, Alexinus und Stilpo (Ol. XCV-CXX) wiſſen wir nur Etwas ſehr Allgemeines über ihre Art zu philoſophiren und die Celebrität derſelben im Alterthume; auſſerdem einzelne dialektiſche Erfindungen und Behauptungen; nichts Zuſammenhangendes und Vollſtändiges. Eubulides erfand die ſieben im Alterthume ſehr berufenen Sophismen, den Lügner (ψευδομενος), den Verborgnen (διαλανθανων), die Elektra (Ηλεκτρα), den Verhüllten (συγκεκαλυμμενον), den Sorites (σωρειτης), den Gehörnten (κερατινης), den Kahlen (φαλακρος). Sie erhielten ihren Namen von den Formeln oder Beyſpielen, wodurch ſie bezeichnet wurden. Gegenwärtig ſind ſie leicht aufzulöſen; aber damals erregten ſie großes Aufſehn, waren

ren oft Gegenstände philosophischer Gespräche und Schriften, und machten den größten dogmatischen Logikern unter den Griechen, dem Chrysippus und Aristoteles, viel zu schaffen. Zu dieser letztern Absicht schienen sie auch vornehmlich von ihren Urhebern aufgestellt zu seyn; denn daß diese auf dergleichen Armseligkeiten an sich einen hohen Werth gelegt hätten, läßt sich nicht wohl annehmen. Auch vom Alexinus, Diodor und Stilpo erzählen die alten Schriftsteller mehr sophistische Raisonnements, die mit der einen oder der andern jener Schlußarten der Form nach dieselben sind. Sie dienten ihnen auch nur, bestimtere logische Regeln festzusetzen *).

Vom Diodorus wurde unter andern auch die Argumentation des eleatischen Zeno gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung noch erweitert oder ergänzt. Zeno hatte die Unmöglichkeit der Bewegung aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes gefolgert; Diodor suchte sie zu beweisen, auch wenn man die Körper aus endlichen Theilen nach dem Systeme der Atomisten bestehen lasse. Seine Gründe waren diese: Erstlich: Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Raume seyn. In diesem kann er sich nicht bewegen, weil er ihn ganz erfüllt. Soll sich ein Körper bewegen, so muß er in einem größern Raume seyn. Er kann sich aber auch nicht in einem andern Raume bewegen, in wel-

*) *Diog.* Laert. II, 30-106 sq. *Cic.* quaest. acad. IV, 42. — Ueber die erwähnten Sophismen S. *Aristot.* elench. Soph. cap. 12. Ethic. ad Nicom. VII, 3. *Cic.* quaest. Ac. IV, 29. De divinat. II, 4. *Lucian.* de vit. auct. T. III. p. 106. Vergl. *Gassendi* de Logica Opp. T. I. Meiners Gesch. der Wissensch. B. II. S. 639.

welchem er noch iſt; denn in dieſem Falle iſt er in Ruhe; und eben ſo wenig kann er ſich in einem andern Raume bewegen, in welchem er nicht iſt. Alſo iſt die Bewegung unmöglich. Zweytens: Daß ein Körper ſich bewege, widerſpricht ſich ſelbſt. Ein jeder ſich bewegende Körper als ſolcher muß in einem Raume ſeyn. Sofern er aber in einem Raume iſt, iſt er in Ruhe. Er bewegt ſich alſo nie wirklich. Dritteus: Die Bewegung kann entweder eine totale, oder eine partielle ſeyn; jene, wenn alle einfache Theile des Körpers ſich bewegen; dieſe, wenn mehr Theile des Körpers ſich bewegen, wenige ruhen. Es kann aber die totale Bewegung nicht ohne die partielle ſeyn; jene iſt nur eine Steigerung von dieſer. Ließe ſich alſo zeigen, daß keine partielle Bewegung möglich wäre, ſo wäre eben damit auch die Unmöglichkeit der totalen erwieſen. Man ſetze einen Körper, der aus drey einfachen Theilen beſteht, von denen zwey ſich bewegen, und einer ruht. Würde noch ein vierter ruhender Theil hinzugeſetzt, ſo wird der Körper ſich doch bewegen, ob er gleich nunmehro zwey ruhende und zwey bewegende Theile enthält. Dies geht ſo fort, wenn auch noch mehr ruhende Theile hinzugeſetzt werden. Diodor ſchloß denn hieraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung, weil es ſich widerſpreche, daß der größern Zahl der Theile nach ein Körper ſich bewege, wo doch nur zwey Theile in Bewegung, und die übrige weit größere Zahl von Theilen in Ruhe ſey. Die Ungültigkeit dieſes Arguments hat ſchon Sextus aufgedeckt. Wenn zu einem Körper von drey Theilen, wo zwey ſich bewegen, ein vierter ruhender hinzugefügt wird, ſo hört die partielle Bewegung ganz auf.

Mehr

Mehr noch als die vorher erwähnten Megariker war im Alterthume Stilpo berühmt, sowohl durch seinen edeln persönlichen Charakter, als durch seinen philosophischen Scharfsinn. Wir kennen nur ein paar logische Behauptungen von ihm, die von seinem tiefen Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens zeugen, ob man gleichwohl neuerlich mehr in ihnen gesucht hat, als darin liegt. Er leugnete die objective Gültigkeit der allgemeinen Begriffe, weil sie sich auf keinen bestimmten Gegenstand bezögen, und folglich überhaupt an Inhalte leer seyen. Es gebe daher nur Anschauungen einzelner Gegenstände. Hieraus folgte die andere Behauptung: Daß nur identische Urtheile gültig seyen, z. B. Ein Mensch ist ein Mensch; Ein Pferd ist ein Pferd; denn es sind keine Begriffe vorhanden, die das gemeinsame Merkmal enthalten, mittelst dessen verschiedene Vorstellungen sich verknüpfen lassen. Hingegen können einem Gegenstande keine Prädicate beygelegt werden, die von ihm verschieden sind. Man kann daher nicht sagen: Ein Mensch ist gut; das Pferd läuft; weil Gut und Mensch, Laufen und Pferd, nicht einerley Vorstellungen sind. Stilpo regte hierdurch den Streit zuerst an, der noch lange nach ihm bis auf unser Jahrhundert herab über die Beschaffenheit der allgemeinen Begriffe geführt ist, und der insbesondre im Mittelalter die beyden berühmten Parteyen der Nominalisten und Realisten, und ihre Fehde veranlaßte. Daß Stilpo bereits den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile im Kantischen Sinne desselben eingesehen, und sich nach

*) *Plutarch.* adv. Colot. Vol. X. p. 602. ed. Reiske.

nach der Möglichkeit der ſyntheriſchen Urtheile inſofern erkundigt habe, als er ſie bezweifelte, ſcheint auf einem Misverſtande ſeiner obigen Behauptungen zu beruhen.

Näher ſchloß ſich in der philoſophiſchen, hauptſächlich der praktiſchen, Denkart an den Sokrates an Antiſthenes, der Stifter der cyniſchen Schule. Er war anfangs ein Schüler des Gorgias, wurde aber, nachdem er mit dem Sokrates bekannt geworden war, einer von den enthuſiaſtiſchen Verehrern desſelben, und machte täglich einen Weg von vierzig Stadien aus dem Pyraeeus in die Stadt, um ſeines belehrenden Umgangs zu genießen. Er war arm, an harte Lebensart gewöhnt, rauhen und ſtörriſchen Sinnes, aber von einem vortrefflichen Charakter. Sokrates ſchätzte ihn, ob er gleich ſeine Lebensart misbilligte. Denn Antiſthenes faßte die moraliſchen Grundſätze jenes in einer ſo ſtrengen Bedeutung, und übte ſie im wirklichen Leben auf eine ſolche Weiſe aus, wie jener ſelbſt ſie nicht verſtanden und ausgeübt haben wollte. Er verwarf die theoretiſche Speculation. Sein Grundſatz war: Nur die Tugend iſt dem Menſchen nothwendig, und ſie ſelbſt iſt zur Glückſeligkeit hinreichend. Das Weſen der Tugend aber beſteht in der möglich größten Unabhängigkeit von der ſinnlichen Natur; in der Entſchlagung aller entbehrlichen Bedürfniſſe, die die Neigungen ewig reizen und nie ſättigen, einen peinlichen den Menſchen aufreibenden Kampf der Neigungen gegen einander erzeugen, und eben dadurch den Menſchen arm und ſeelenkrank machen, was er ſonſt nicht ſeyn würde. Zu entbehren, wonach der große Haufen jagt, Güter der Einbildung, iſt keine Schande. Nur das Böſe iſt ſchändlich. Es iſt ſehr wenig, was die Natur unerlaßlich zum Frohſeyn fordert;

und

und dieſes Wenige iſt leichter zu gewinnen, als die Menſchen glauben. Dieſe praktiſchen Ideen wandte Antiſthenes auf ſeine Art zu leben und zu handeln an. Er eiferte beredt, laut und derbe gegen die Thorheit, Schwelgerey und Laſterhaftigkeit ſeiner Athenienſchen Mitbürger. Das Sittenverderbniß der Athener ſchien ihm ſo groß, daß er glaubte, es ſey ein neuer Herkules nöthig, um dieſe Hyder zu bezwingen, und er hieng gerne der Phantaſie nach, drückte ſie auch in ſeinem äuſſern Aufzuge aus, daß er ſelbſt zu jenem Herkules beſtimmt ſey. Durch ſein Beyſpiel bemühte er ſich den Athenern zu zeigen, welch' ein kräftiges Mittel zur Unabhängigkeit, zur Tugend und wahren Glückſeligkeit die Kunſt ſey, nichts von demjenigen zu vermiſſen, was die unverwöhnte und unverderbte menſchliche Natur nicht verlangt. Seine Kleidung war ein Untergewand, ſein Geräthe ein Stab, ein Sack mit den nothdürftigſten Lebensmitteln, und ein Becher zum Waſſerſchöpfen. Er ging beſtändig barfuß, ſchlief auf der bloßen Erde, und ließ Bart und Haupthaar wachſen, weil die Natur ſie dem Menſchen eben ſo wenig umſonſt verliehen haben könne, wie den Pferden die Mähne. Die verfeinerten Athener urtheilten daher vom Antiſthenes und ſeinen Nachfolgern: ſie lebten wie die Hunde, und hiervon bekamen ſie den Namen der Cyniker, eine Ableitung dieſes Namens, die wenigſtens natürlicher und wahrſcheinlicher iſt, als eine andere von Cynoſarges, einem Gymnaſium, wo Antiſthenes lehrte *). Am berühmteſten wurde die

*) *Xenoph.* Sympoſ. c. 4. *Diog.* Laert. VI, 1 ſq. *Cic.* de nat. Deor. I, 13. *Arrian.* Diſſ. Epict. III, 22. IV, 8. 11. *Lucian.* Cynic. III, 541. ed. Reitz. *Iulian.* Orat. VII.

die cyniſche Partey durch einen ſeiner Schüler, den Diogenes von Sinope. Dieſer beurtheilte nicht nur das philoſophiſche Wiſſen, und die wahre Natur und Beſtimmung des Menſchen, aus demſelben Geſichtspuncte mit ſeinem Lehrer, und eiferte eben ſo freymüthig, und oft noch witziger und ſarkaſtiſcher, als dieſer, gegen die ſittliche Verderbtheit ſeiner Zeitgenoſſen; ſondern er trieb die praktiſche Anwendung ſeiner moraliſchen Grundſätze ſo weit, wie ſie möglicherweiſe getrieben werden konte, und erregte daher auch durch das in ſo hohem Grade Excentriſche ſeiner Lebensart ſo vieles Aufſehn. Die Anekdoten vom Diogenes, von ſeinen Schnurren und Einfällen, ſeinen ſinnreichen Repartieen, ſind ziemlich zahlreich *). Uebrigens war die Partey der Cyniker nie beträchtlich, und ſchon vermöge ihres äußern Verhältniſſes zum Publicum, zumal auſſerhalb Athen, nie in ſonderlichem Anſehn. Unter den wahren und achtungswerthen Cynikern nennt die Geſchichte den Krates aus Theben, der auch ein ſehr geſchmackvoller Schriftſteller war, und ſeine geliebte Freundinn Hipparchia, die dem Cynismus mit großen Aufopferungen huldigten **). Noch mehr aber fanden ſich, vornehmlich in den ſpätern Zeiten Griechenlands, die bloß den Cynismus zur Schau trugen, das Weſen desſelben in die Unverſchämtheit, in den langen Bart, das zerriſſene ſchlechte Gewand und den Bettelſack ſetzten, aber nichts weniger als der Natur gemäß lebten, wie es der Geiſt der cyniſchen Philoſophie mit ſich brachte, und den Namen und die Miene des Cynikers nur benutzten, um deſto ungehinderter ſich der Völlerey, dem niederträchtigen Geize, oder

*) *Diog.* L. VI, 20.

**) *Diog.* L. VI, 24.

oder andern Lastern zu ergeben, denen eine solche Larve am vortheilhaftesten ist. Solche Cyniker waren es, die Lucian so oft seine Geissel empfinden ließ. Durch sie wurde auch die cynische Partey so lächerlich und verächtlich, daß sie sich nach und nach ganz verlor.

Ein anderer Zögling des Sokrates war Aristippus, aus Cyrene in Lybien, der Stifter der sogenannten Cyrenaischen Partey. Seine Moralphilosophie hatte, wie die cynische, zum Ziele die Glückseligkeit; aber im Begriffe dieser Glückseligkeit, und der Mittel, zu ihr zu gelangen, war sie der cynischen geradehin entgegengesetzt. Wenn Antisthenes die Tugend in der Einschränkung der sinnlichen Begierden und dem Entbehren bestehn ließ; so fand sie im Gegentheil Aristippus in der harmonischen Befriedigung aller Neigungen, und in dem möglichst dauerhaften Genusse des Vergnügens. Nur um diese Philosophie des Vergnügens auszubilden, benutzte er den Unterricht des Sokrates, von dem er entweder in Cyrene, oder als er nach Olympia, um die olympischen Spiele zu sehen, gekommen war, hörte. Dem Charakter nach war er ein edeldenkender, feiner und aufgeklärter Weltmann, dessen Leben zu seiner Moral den besten Commentar liefert; da es doch durch neuere Untersuchungen zweifelhaft geworden ist, ob das System, was gewöhnlich als das Cyrenaische vom Aristippus selbst aufgestellte angenommen wird, wirklich von ihm, und nicht etwa von seinen spätern Nachfolgern, vielleicht von dem jüngern Aristipp dem Sophisten, oder dem Theodorus, herrühre *). Die Maxime des Aris-

*) S. Tennemann's Geschichte der Philosophie B. II. S. 99. Die von diesem Gelehrten angeführten

Aristipp war, immer so zu handeln, daß die größte Summe des Vergnügens gewonnen würde. Er wich daher Allem aus, was ihn nur entfernt mit Schmerzen, Unbehaglichkeit, Lästigkeit zu bedrohen schien. So werth ihm der Reichthum als Mittel des Vergnügens war, so betrachtete er ihn als völlig gleichgültig, sobald dadurch dem Vergnügen, das aus andern Quellen floß, irgend ein Abbruch geschah; er härmte sich also auch nicht über den Verlust beträchtlicher Schätze; und ließ seine Sclaven kostbare Gepäcke wegwerfen, deren Fortbringung auf der Reise beschwerlich wurde. Omnis Aristippum decuit color, et status, et res.

Das Charakteristische der Cyrenaischen Moralphilosophie; man mag sie nun dem ältern Aristipp selbst, oder seinen spätern Nachfolgern, im Ganzen oder im Einzelnen, beylegen (denn mit Zuverlässigkeit läßt sich doch hierüber nicht entscheiden); lief auf Folgendes hinaus. Nur die subjective Empfindung enthält für den Menschen Wahrheit. Dieser allein ist sich der Mensch wirklich bewußt. Die Gegenstände ausser ihm, worauf sich die Empfindungen beziehn,

Gründe, warum er die Ausbildung des dem ersten Aristipp gewöhnlich beygelegten eudämonistischen Systems ihm abzusprechen, und sie dem jüngern Aristipp und dem Theodorus zuzuschreiben geneigt ist, scheinen mir nicht ganz bündig zu seyn. Es giebt auch ein Wohllüsteln im Philosophiren, und das konte den ältern Aristipp wohl bestimmen, seine Philosophie des Vergnügens in ein System zu bringen. Das System an sich kann ihm nicht sonderliche Mühe gemacht haben. Auch lehrte er zuerst unter den Sokratikern für Geld. Das setzt einen wissenschaftlichen Begriff von seiner Philosophie bey ihm voraus. In den citirten Stellen der Alten liegt nicht ausdrücklich, was Hr. T. daraus folgert.

beziehn, und welche die Urſachen dieſer ſind, können nie nach ihrer objectiven Beſchaffenheit von ihm erkannt werden; und er kann folglich auch nicht einſehn, ob ſie wirklich ſo ſind, wie er ſie wahrnimt. Selbſt davon kann ſich niemand vergewiſſern, ob ſeine Empfindung von einerley Gegenſtande dieſelbe ſey, welche Andere haben, wenn gleich gewiſſe Empfindungen von mehr Menſchen mit einem gemeinſchaftlichen Namen belegt werden. Die Empfindungen ſelbſt aber ſind entweder angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig, und da ſich alle Erkentniß auf ſie gründet, ſo ſind ſie auch die einzigen Kriterien deſſen, was für den Menſchen ein Gut, oder ein Uebel, oder ein indifferentes Object iſt. Gleichgültige Empfindungen (Abweſenheit des Vergnügens, wie des Schmerzes) haben gar keinen eigentlichen Werth. Der Zuſtand angenehmer Empfindungen (des Vergnügens) iſt allein ein wünſchenswürdiges Gut; ſo wie der entgegengeſetzte Zuſtand unangenehmer Empfindungen ein Uebel iſt, dem der Menſch zu entgehen ſuchen muß. Hieraus ergab ſich der Moralgrundſatz des Ariſtipp: Suche das Vergnügen, als das wahre Gut, und meide den Schmerz, als das wahre Uebel. Bey der Beurtheilung des Werthes der Dinge aber, in Abſicht auf welche der Menſch handelt, hängt alles von der gegenwärtigen Empfindung ab, die ſie gewähren. Ein genoſſenes Vergnügen hinterläßt eine zu dunkle unbeſtimmte Spur im Gedächtniſſe, um ſehr zu intereſſiren, und eben das gilt von dem Vorgenuſſe eines Vergnügens. Ein verſchwundenes Uebel iſt gleichgültig, und ſich vor einem künftigen fürchten, iſt thöricht. Alſo bloß das gegen-

genwärtige Vergnügen und der gegenwärtige Schmerz ſind es, worauf der Menſch zu achten hat, und die Sittenlehre beſteht in der Klugheit, das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen Zuſtande richtig zu ſchätzen. Es iſt daher des Weiſen völlig würdig, Vergnügungen jeder Art, und durch Mittel jeder Art nachzuhangen. Aber es iſt ſeiner unwürdig, ſich auch dann nicht von ihnen trennen, und ſich dieſelben nicht verſagen zu können, wenn ſie Schmerzen der Seele oder des Körpers zur unausbleiblichen Begleitung und Folge haben; oder auch einem Schmerze ſich nicht unterziehen zu wollen, wenn er das Mittel zum Vergnügen iſt. Einer vollkomnen Glückſeligkeit iſt der Menſch ſeiner Natur nach gar nicht fähig, der Weiſe ſo wenig wie der Thor; aber ein höheres Maaß von Glückſeligkeit kann der Weiſe genießen, weil er den Werth der Güter beſſer kennt, ſeine Handlungen im Verhältniſſe zu ihnen richtiger zu beurtheilen verſteht, und weniger der Einbildung, der Furcht vor der Zukunft, und dem Einfluſſe der Leidenſchaften überhaupt ausſetzt iſt. Einen objectiven moraliſchen Werth und Unwerth von Handlungen leugnete Ariſtipp; die in der bürgerlichen Geſellſchaft darüber herſchenden Begriffe hielt er für conventionell; weil ſie aber einmal conventionell ſeyen, ſo ſchrieb er die Regel vor, ſich nach ihnen zu bequemen, um körperliche Strafe und Schande zu vermeiden; alſo auch die Geſetze des Staats über das Rechtmäßige und Unrechtmäßige zu ehren, wenn gleich von Natur weder ein Recht, noch ein Unrecht exiſtire *).

Von

*) Die claſſiſchen Stellen über den ältern Ariſtipp, und das Cyrenaiſche Moralſyſtem überhaupt ſind: *Xenoph.* Mem.

Von der Geschichte der Cyrenaischen Schule überhaupt sind nur Bruchstücke, ohne wissenschaftlichen Zusammenhang unter einander selbst, auf uns gekommen. Inzwischen sind diese Bruchstücke insofern lehrreich, als sie die Schwächen des eudämonistischen Moralprincips schon sehr auffallend documentiren. Die merkwürdigsten spätern Cyrenaiker sind Theodorus, Euhemerus, Bion Borysthenites, Hegesias und Anniceris. Der erstere lehrte den strengsten praktischen Egoismus, und setzte dogmatisch den Nutzen oder Schaden, welcher durch die Handlungen bewirkt werde, als den einzigen Maaßstab ihres Werthes oder Unwerthes fest. Der Weise, behauptete er, sey an sein Vaterland, keine Gesetze gebunden; die Welt sey kein Vaterland, und er selbst sein eigner Gesetzgeber, wie es sein Vortheil mit sich bringe. Es gebe von Natur wohl unkluge Handlungen, d. i. solche, welche mit Schaden verknüpft sind; aber keine schändliche, keine unrechtmäßige; daher seyen Ehebruch und Diebstahl auch dem Weisen vergönnt. Der größte Thor sey der, welcher für Andere, oder für das Vaterland sterbe. Mit der Lehre von einer Gottheit, als einer obersten moralischen Weltintelligenz, und vollends mit der griechischen Volksreligion, konten sich freylich solche praktische Maximen durchaus nicht vertragen. Theodor war frech genug, nicht bloß die Volksreligion zu verlachen und zu verhöhnen, son-

Mem. Socr. II, 1. III, 8. *Aristot.* Metaph. II, 2. *Cic.* quaest. acad. IV, 7. 24. 36. *Diog.* L. II. *Horat.* Epist. I, 1. Sermon. II, 3. *Sext.* adv. Math. VI, 53. VII, 190. Hypot. Pyrrh. I, 31. *Athen.* Dipnosoph. XII, 11. *Lucian.* Vit. auct. I, 552. *Aelian.* V. H. XIV, 6. *Euseb.* Praep. ev. XIV, 18.

ſondern auch das Daſeyn einer Gottheit überhaupt zu leugnen (weswegen er vorzugsweiſe den Beynamen Atheus erhhielt), und alles, was Tugend genannt wird, für leeren Wahn zu erklären. Er gebrauchte bey dieſem ſeinem Raiſonnement über Götter und Religion alle Künſte der Sophiſtik, die zu ſeiner Zeit nur bekannt und geübt waren. Die Athenienſer verbannten ihn, weil er der Myſterien geſpottet hatte. Euhemerus und Bion ſetzten die Angriffe auf die griechiſchen Volksreligion fort. Die heilige Geſchichte jenes hatte den Zweck darzuthun, daß die Götter der Griechen urſprünglich Regenten, Helden und Geſetzgeber geweſen ſeyen, die entweder aus Dünkel, vielleicht auch aus Politik, ſich göttliche Eigenſchaften angemaßt hätten, oder durch die Bewunderung und Dankbarkeit ihrer Zeitgenoſſen und der Nachwelt zu Göttern erhoben wären. Euhemerus legte hierbey die Erdichtung von einer Inſchrift an einer goldnen Säule im Tempel des Jupiter angeblich auf einer Inſel Panchäa zum Grunde, welche die Abkunft und die Thaten des Uranus, Kronus, Zeus u. w. erzähle *).

Auf ein anderes Extrem, als worauf Theodorus und ſeine beyden Schüler durch ein conſequentes Raiſonnement aus dem Principe der ſinnlichen Glückſeligkeit geführt waren, verfiel Hegeſias, ein Mann

*) *Diog.* L. II, 97. *Cic.* de nat. Deor. I, 23. Quaeſt. Tuſc. I, 43. V, 40. *Sext.* adv. Matth. IX, 51. Ueber den Euhemerus u. Bion S. *Diog.* IV, 64. *Plutarch.* de ſera num. vind. VIII, 168. ed. Reiske. Vergl. die Abhandlungen von Fourmont, Sevin und Foucher über die *ιερα αναγραφη* des Euhemerus in den Mem. de l'acad. des inſcr. T. VIII. XV. XXXIV. und in Hißmann's Magazine für die Philoſophie und ihre Geſchichte B. I. II. III.

Mann von melancholiſchem Temperamente, der in der Welt nur das Elend ſah, und für die Freuden des Lebens keinen Blick zu haben ſchien. Auch ihm war das ſinnliche Vergnügen das höchſte Gut, und der Egoismus das Princip der Moral; darin ſtimte er mit den ältern Cyrenaikern überein; allein er verzweifelte daran, daß der Menſch je das höchſte Gut erreichen könne; oder vielmehr er fühlte die Kümmerlichkeit und Unſicherheit des höchſten Gutes, das die Cyrenaiſche Schule annahm, wegen der zahlloſen Leiden, denen Körper und Seele unterworfen ſeyen, und wegen der Ungewißheit der Zukunft, die dem Leidenden keinen Troſt gewähren möge. Daher erklärte er das Leben für eine durchaus gleichgültige Sache, indem der Weiſe mehr danach zu ſtreben habe, wie er dem Schmerze und Misvergnügen entgehe, als daß er auf wirklichen Genuß von Freuden rechnen könne. Der Tod ſey deßwegen dem Leben vorzuziehn. Hegeſias ſchrieb ein Buch über die Widerwärtigkeiten des Lebens (Αποκαρτερων), worin er den Selbſtmord mit ſo vieler Wärme und ſo ſcheinbaren Gründen anpries, daß mehrere ſeiner Zuhörer dadurch bewogen wurden, auf die Glückſeligkeit für immer Verzicht zu thun, und ſich das Leben zu nehmen; ſo daß einer der Ptolemäer (denn Hegeſias lehrte zu Alexandria *), ihm das Lehren verbot. Um Extremen der Art auszuweichen, bemühte ſich dagegen Anniceris, den Cyrenaiſchen Begriff

*) Zu Alexandria hatten die Cyrenaiſchen Philoſophen ihren Hauptſitz durch die Begünſtigung der Ptolemäer. Auch Anniceris lehrte vermuthlich daſelbſt. Von den Megarikern hielten ſich Stilpo und Diodorus Kronus auch eine Zeitlang am Hofe der Ptolemäer auf. Ueber Hegeſias S. *Diog.* L. II, 94. *Cic.* Quaeſt. Tuſc. I, 34.

Begriff des höchſten Gutes mit dem Vernunftbegriffe der Pflicht, wie er ſich im Bewußtſeyn ankündigt, zu vereinigen; und gerieth dadurch in einen Widerſtreit, den er entweder ſelbſt nicht bemerkte, oder doch nicht zu heben wußte. Er ſtellte zwar auch das Vergnügen als den oberſten Endzweck der Sittlichkeit auf; aber er behauptete zugleich Pflichten, deren Erfüllung eher Beſchwerden und Selbſtverleugnung koſtet, als daß ſie unmittelbares Vergnügen gewähren ſollte. So ſprach er der Freundſchaft den Werth ab, ſobald ihr Genuß aufhört mit angenehmen Empfindungen verknüpft zu ſeyn; demungeachtet forderte er von dem Weiſen, daß er auch um einer ſolchen Freundſchaft willen, die kein Vergnügen mehr bringe, Aufopferungen und Mühſeligkeiten gerne übernehme. So nahm er auch Pflichten gegen das Vaterland, gegen die Eltern, an, ohne Hinſicht auf den gegenwärtigen Vortheil, der etwa davon noch einzuerndten ſey. Man bemerkt, daß Anniceris das Einſeitige und Nichtgenugthuende der Cyrenaiſchen Moral erkannte, und daß er deswegen den Grundſatz milderte, von welchem ſie ausging. Es ſchwebte ihm dunkel vor, daß ſinnliche Glückſeligkeit den Begriff des höchſten Gutes nicht erſchöpfe; daß eine Handlung, welche bloß Glückſeligkeit zum Ziele habe, darum nicht tugendhaft ſey; daß bey dem Glückſeligkeitsſyſteme manche Handlungen, welche die gemeine praktiſche Menſchenvernunft unwiderſprechlich für edel erklärt, als gleichgültig, und oft ſogar als unweiſe, erſcheinen. Auf der andern Seite aber ſchien es ihm auch einleuchtend, daß dem Menſchen in praktiſcher Beziehung nichts wichtiger ſey, als das Vergnügen. Er blieb deswegen bey dieſem, als dem oberſten Gute, ſtehn,

und

und verknüpfte nur noch damit eine unbestimte moralische Vollkommenheit, nach welcher der Mensch bey seinen Handlungen eben sowohl, wie nach dem Vergnügen, zu streben habe. Eine deutliche und befriedigende Auskunft konte er sich hierüber selbst nicht verschaffen. Man kann nicht sagen, daß Anniceris das Cyrenaische Moralsystem verbessert habe: dieses selbst entstellte er durch seine Inconsequenz; indessen beweist eben diese Inconsequenz, daß er die Mängel desselben entdeckte. Er würde diesen Mängeln abgeholfen haben, wenn er das Sittengesetz der Vernunft in seiner Reinigkeit und mit der erforderlichen Bestimtheit, und den Begriff des höchsten Gutes, und das Verhältniß der beyden Bestandstücke desselben zu einander, der sittlichen Vollkommenheit und der Glückseligkeit, richtig gedacht hätte. Mit dem Hegesias und Anniceris hörte die Partey der Cyrenaiker dem Namen nach auf, obwohl ihre Grundsätze und ihre Art zu philosophiren nicht mit ihnen ausstarben. Jedoch wurden auch diese sehr bald, zumal bey den Römern und in den spätern Zeiten Griechenlands, mit dem Epikurischen Eudämonismus verschmolzen, da es nur eine feinere Nuance ist, welche beyde von einander scheidet *).

Wegen der nahen Verwandtschaft, worin das Epikurische System mit dem Cyrenaischen steht, dürfte es wohl zur Erleichterung der Uebersicht der griechischen Philosophie überhaupt am zweckmäßigsten seyn, die Darstellung jenes sich unmittelbar an dieses anschließen zu lassen, und weiterhin auch das Stoische wiederum dem Epikurischen gegen über zu stellen, sofern jenes diesem gerade entgegengesetzt war, obgleich

*) *Diog.* L. II, 96.

obgleich ſowohl Epikur als Zeno, der erſte Philoſoph der Stoa, weit jünger als Plato und Pyrrho waren, und ihre Syſteme der chronologiſchen Ordnung gemäß erſt nach der Geſchichte der Platoniſchen Philoſophie und des ältern Pyrrhonismus folgen müßten. Nachher können denn die ebenfalls mit einander ſtreitenden dogmatiſchen Syſteme des Plato und Ariſtoteles entwickelt werden, und zuletzt die Vorſtellungsarten der Pyrrhonier und Akademiker.

Die Cyrenaiker hatten die Philoſophie faſt bloß auf den praktiſchen Theil eingeſchränkt, und betrachteten die Dialektik und Phyſik als überflüſſig, und ſelbſt als unmöglich, ſofern dabey von objectiver Gültigkeit der Erkenntniß die Rede ſey. Epikur hatte von der Möglichkeit und Gültigkeit, ſowie von dem Werthe der theoretiſchen Philoſophie, eine andere Meynung. Er glaubte durch ſie, ſelbſt die praktiſche Philoſophie zu gründen und anwendbar zu machen.

Epikur war in einem kleinem Flecken Attica's, Gargettus, von ſehr armen Eltern (Ol. CIII, 9) gebohren. Er bildete ſich zwar überhaupt durch den Umgang mit den damals in Athen blühenden philoſophiſchen Schulen aus; aber ſeine Art zu philoſophiren bekam ihre vornehmſte Richtung durch das Studium eines Werkes des Demokrit, und ihre Eigenthümlichkeit durch die Verbindung, die er zwiſchen dem theoretiſchen atomiſtiſchen Syſteme und den Moralgrundſätzen der Cyrenaiker ſtiftete. Beyde wurden auch von ihm ungleich weiter ausgebildet und fruchtbarer benutzt, als von ihren Urhebern ſelbſt geſchehen war. Epikur ſchied die Philoſophie in ihre drey Hauptheile, die Logik, die Phyſik, und die Ethik, denen er zum gemeinſchaftlichen Principe die ſinnliche Erfah-

Erfahrung gab. Die logiſchen Kriterien der Wahrheit ſtellte er in einer Schrift unter dem Titel Κανων auf, von welcher ſich noch einige Notizen erhalten haben, und der auch die Logik den Namen Kanonik verdankt. Nach ihm hat die Empfindung (αισθησις) allein Evidenz (εναργειαν), und ſie iſt die einzige Quelle der Wahrheit. Zu der Empfindung und ihrer Beſchaffenheit liegt der Grund in dem Objecte, welches auf die Sinne einwirkt; den Sinnen aber komt nur eine beſtimte Fähigkeit des Aufnehmens der Eindrücke zu. Epikur ſchloß dieſes daraus, daß die Empfindungen entweder angenehm oder unangenehm ſeyen; daß die Objecte der angenehmen ſowohl als der unangenehmen Empfindungen ſich immer in dieſer Wirkung gleich blieben; und daß folglich in ihnen ſelbſt die Urſache dieſer verſchiedenen Senſationen liegen müſſe. Er ging ſo weit, zu behaupten, daß ſelbſt die Abweichungen der Empfindungen desſelben Gegenſtandes, wenn er in verſchiedenem Verhältniſſe zu den Sinnesorganen wahrgenommen werde, von dem Gegenſtande herrühren. Von dieſem ſondern ſich Bilder (ειδωλα, ſimulacra) ab, welche in die Sinne eindringen, und die Empfindungen der Gegenſtände, die objectiven Sinnesvorſtellungen (φαντασιας), erwecken. So wie die Bilder aber zur Sinnlichkeit gelangen, ſo ſind ſie wirklich. Eben der Gegenſtand ſcheint in der Nähe anders zu ſeyn, als wie in der Ferne; in Beziehung auf die Empfindung davon iſt er es wirklich; denn das Bild von ihm, wenn es einen kurzen Raum zum Sinnesorgane zu durchlaufen hat, wird weniger abgeändert, als wenn es einen längern durchlaufen muß. Allemal aber beſtimmt das Bild des Objects ſelbſt die Vorſtellung, und folglich ſind alle

ſinnliche Vorſtellungen wahr, weil ſie jederzeit das wirkliche objective Bild des Gegenſtandes ausdrücken.

Von dem Eindrucke, welchen der Gegenſtand auf die Sinne macht, bleibt im Gemüthe eine Spur zurück, die zur Wiedererkennung desſelben Gegenſtandes, wenn er abermals den Sinnen vorkomt, oder eines ähnlichen Gegenſtandes als eines ähnlichen, und zur Vergleichung und Unterſcheidung überhaupt, dient. Dieß iſt die ſogenannte Epikuriſche Anticipation der Wahrnehmung (προληψις, die nicht mit dem Kantiſchen reinen Verſtandesgrundſatze der Anticipation der Wahrnehmung, nach welchem der Verſtand a priori für jede Wahrnehmung eines Gegenſtandes einen Grad voraus ſetzt, zu verwechſeln iſt, obgleich Kant ſelbſt ſie damit verwechſelt hat. Die Anticipation des Epikur iſt nichts weniger als a priori; ſie hat, wie alle übrige Erkentniß, ihren Urſprung in der ſinnlichen Erfahrung; wenn ſie aber einmal ſtatt gefunden hat, ſo geht ſie vor beſtimmten mit ihrem Inhalte gleichen oder ähnlichen Erfahrungen her, und iſt das Mittel, dieſe auf Begriffe zu bringen, welche Begriffe nach dem Epikur ohne ſie nicht möglich ſeyn würden. Indem ich mir zum erſten male ein gewiſſes Thier vorſtelle, bleibt von dem ſinnlichen Eindrucke, den das Thier macht, eine Spur, gleichſam ein Typus, im Gemüthe. Nun ſehe ich hernach dasſelbe Thier wieder, ſo beziehe ich dieſen Eindruck auf jenen ſchon im Gemüthe vorhandenen Typus, und ſage nun gleich: Es iſt dieß Thier. Jener Typus und die Beziehung des neuen Eindrucks auf denſelben iſt die Anticipation der Wahrnehmung, die Epikur meynt. Vermöge der Anticipation kann ich auch Gleichheit, Aehnlichkeit und Verſchiedenheit der Objecte mit den zuerſt vorgeſtellten beſtimmen.

Geſetzt

Geſetzt ich habe die Anticipation von einem Menſchen, ſo kann ich durch ſie und in Beziehung auf ſie beſtimmen, was ein Rieſe und was Pygmaeen ſind. Auch können durch die Anticipation Vorſtellungen verſchiedener Gegenſtände combinirt werden; ich kann die Idee eines Centauren bilden; inſofern wird ſie das Vehikel der Begriffe.

Aus den obigen Vorausſetzungen leitete Epikur die Regeln für die Prüfung der Wahrheit der Urtheile oder Meynungen von den Gegenſtänden her. Dieſe Urtheile (δοξαι) können wahr oder falſch ſeyn. Sie ſind wahr, a) wenn die Evidenz der Empfindung ſie beſtätigt (δι' ἐπιμαρτυρησεως); alsdenn gewinnen ſie uns Ueberzeugung ab, oder werden von uns als wahr eingeſehen (καταληψις δι' ἐναργειας); oder b) wenn die Evidenz der Empfindung ihnen nicht widerſpricht, ob ſie gleich dieſelben nicht in der That beſtätigt (ουκ αντιμαρτυρησις). Hierher gehören Sätze, die aus evidenten abgeleitet werden, aber durch ſich ſelbſt nicht evident ſind. Hingegen ſind die Urtheile falſch, wenn die Evidenz der Empfindung ihnen widerſpricht (αντιμαρτυρησις *).

Das Einſeitige dieſer Kanonik des Epikur, und das Unſichere derſelben, iſt offenbar. Aller Sinnentrug wurde dabey geleugnet, und doch war der Unterſchied zwiſchen ſubjectiver und objectiver Wahrheit nicht hinlänglich aufgeklärt. Die Möglichkeit des Irrthums war allein auf die Vernunft zurückgeführt, ungeachtet dieſe zugleich die Richterinn des Wahren ſeyn ſollte. Die eigentliche Quelle

*) *Lucret.* de rer. nat. IV, 480 ſq. *Diog.* L. X, 31. *Sext.* adv. Math. VII, 203. VIII, 9.

Quelle des Irrthums, die in dem Verhältnisse der Sinnlichkeit und der Phantasie zum Verstande und zur Vernunft zu suchen ist, war demnach gänzlich verfehlt.

In der Physik bekannte sich Epikur zum Systeme des Demokrit, aber er suchte es noch mehr zu begründen und aufzuhellen, so wie die einzelnen Naturerscheinungen nach demselben zu erklären. Er nahm, wie Demokrit, einen leeren Raum, und in demselben Atomen, einfache Grundkörperchen, an. Den leeren Raum folgerte er aus der Wirklichkeit der Bewegung, die er als unmittelbare Thatsache der Erfahrung geradehin anerkannte, und die ohne die Voraussetzung jenes unmöglich seyn würde. Er legte dem Raume Unendlichkeit bey, weil, wenn man eine Grenze desselben setzen wolle, ein an dieser abgeschossener Pfeil doch vorwärts fliegen, und eben dadurch den fortgesetzten leeren Raum beweisen würde; oder, falls er nicht vorwärts flöge, daraus erhelle, daß ihm etwas Solides im Wege stehe, welches denn doch abermals in einem Raume sich befinden müsse. Die Existenz der Atomen ließ er auf dem Grundsatze beruhen: Aus Nichts wird Nichts. Aber er begnügte sich nicht, diesen Grundsatz als durch sich selbst evident aufzustellen; sondern er deducirte ihn förmlich aus Erfahrungsgründen, als ob er für sich nicht evident sey. Die vorhandenen Naturdinge, argumentirte er, entstehen aus andern Dingen; die verschiedenen Arten der Pflanzen und Bäume keimen aus verschiedenen Arten von Samen hervor; ihre Blüthe und Reife fällt in gewisse bestimmte Jahrszeiten, und dauert eine gewisse Periode; die Dinge erreichen ein gewisses Maaß der Grösse, über welches sie nicht hinausgehn. Alles dieses könte nicht

seyn,

seyn, wenn Etwas aus Nichts zu entstehn vermöchte; denn da würde aus Allem Alles werden können, ohne Samen, ohne Regel, zu jeder Zeit. So wie die Atomen nicht aus Nichts entstehn können, können sie auch nicht in das Nichts übergehn; denn in diesem Falle würde bald alles Vorhandene in's Nichts verschwinden; wogegen doch die Erfahrung zeigt, daß das Daseyende immer sein Daseyn behauptet. Die Ewigkeit der Atomen übertrug Epikur indessen, so wenig wie Demokrit, auf die Welt in ihrer gegenwärtigen Form. Diese muß einen Anfang gehabt haben, weil alle Körper in Ansehung ihrer zusammengesetzten Natur der Auflösung, der Vergänglichkeit, unterworfen sind, und folglich das Weltall nicht ewig so gewesen seyn kann, wie es dermalen ist. Epikur berief sich auch auf die Jugend der menschlichen Künste und Wissenschaften, auf das geringe Alter der Geschichte, die auf eine Periode hindeuteten, in welcher die gegenwärtige Welt begann. So läßt die vergängliche Beschaffenheit der Körper auch ein künftiges Ende der Welt erwarten *).

Die Welt ist also nach dem Systeme des Epikur, wie dem des Leucipp und Demokrit, ein Werk des blinden Zufalls. Sie ging aus der ewigen Bewegung der Atomen im leeren Raume hervor, nachdem unzähligemal mislungene zweck- und regellose Formen der Dinge sich gebildet hatten, welche sich keine längere Zeit hindurch erhalten konten. Epikur räumte den Atomen natürliche Schwere ein, und setzte in dieselbe die Ursache der Bewegung. Er dachte nicht nur an die Schwierigkeit nicht, daß es

*) *Lucret.* de rer. nat. lib. I und V. *Cic.* de nat. Deor. I, 27. *Diog.* b. X, 30.

es im unendlichen Leeren kein Unten und Oben giebt; ſondern er behauptete auch noch eine Direction der Bewegung der Atomen, die ſich mit der Eigenſchaft der Schwere, und dem durch dieſelbe beſtimmten Geſetze des Fallens, gar nicht vereinbaren läßt. Die Atomen fielen nicht in perpendiculärer Richtung; denn da würde keine Mannigfaltigkeit der Zuſammenſetzung, und überhaupt keine Zuſammenſetzung derſelben, möglich geweſen ſeyn, weil die Atomen, indem ſie mit gleicher Geſchwindigkeit fallen, einander nie einholen können; und überdem wäre hiervon der unbedingteſte Fatalismus die nothwendige Folge geweſen, welchen Epikur gleichwohl wegen des Bewußtſeyns der Freyheit nicht anerkennen wollte. Er ließ alſo die Atomen vermöge eines innern Triebes in verſchiedenen ſchiefen Richtungen fallen, und ſo dieſelben eine Ewigkeit hindurch ſich zuſammenfügen und trennen, bis ſie ein Ohngefähr zu einer der Fortdauer fähigen Welt verband. Aus der verſchiedenen Art der Verbindung der Atomen entſprangen denn auch Beſchaffenheiten der Dinge, die nicht in dem Weſen der Atomen ſelbſt gegründet waren. Die Möglichkeit des ſchöpferiſchen Ohngefährs bewies Epikur auch aus Beobachtungen, die ſich bey der Erzeugung der Naturdinge machen ließen, deren Benutzung man aber nur mit ſeiner Unkunde der Naturlehre und Naturgeſchichte entſchuldigen kann. Er bemerkte, daß Pflanzen zufällig aus der Erde hervorkeimten, ohne geſäet zu ſeyn; daß nach einem Regen ſich im Schlamme Gewürme aller Art erzeugten, oder durch die Sonnenwärme entſtänden; alles dieſes nahm er für Product des Ohngefährs an. Im Pflanzen- und Thierreiche finden ſich Misgeburten, und dieſe mögen in unendlicher Zahl entſtanden ſeyn,

bevor

bevor sich solche Geschöpfe formten, die in ihrem Daseyn fortwähren, und sich durch Begattung fortpflanzen konten. Auch das Menschengeschlecht war anfangs roh und ganz thierisch, ohne Sprache, ohne Kunst und Wissenschaft. Der Zufall lehrte dasselbe eines nach dem andern entdecken, und zu seiner gröſsern Vollkommenheit und Glückseligkeit anwenden *).

Das Daseyn der Gottheit, als einer obersten moralischen Intelligenz, und Schöpfers und Regierers der Welt, leugnete Epikur. Wäre eine solche Gottheit vorhanden, schloſs er, so müſste sie durch sich selbst das vollkommenste und seligste Wesen seyn. Dann kann sie aber keinen zureichenden Grund gehabt haben, eine Welt in's Daseyn zu rufen; die Beschäftigung damit würde ihre Seligkeit unterbrechen; oder, wenn diese durch dieselbe erhöht wurde, so muſste sie die Welt von Ewigkeit her schaffen, und gleichwohl hat die Welt einen Anfang. Ferner die Welt ist, wie der Raum, unendlich und unermeſslich; es übersteigt alles Begreifliche, daſs Ein Wesen, welches doch von der Welt noch verschieden seyn soll, sie hervorbrachte. Und ein gütiges Wesen könte der Schöpfer der Welt, die wir wahrnehmen, doch nicht gewesen seyn. Er hätte, als solches, das viele Unbrauchbare und Zwecklose in der Welt, die Schaar von Uebeln, die den Menschen bestürmen, und denen er schon durch seine Natur so ausgesetzt ist, daſs er ihnen gar nicht entgehn kann, vermeiden müssen. Endlich die weisen Zwecke, welche die Sokratiker in den Naturdingen anzutreffen vermeynten, und aus denen sie einen höchstweisen Urheber derselben folgerten, sah Epikur für den Dingen

*) *Lucret.* lib. II.

gen angedichtet an. Er erkannte ſehr wohl, welch' ein furchtbarer Gegner die Teleologie ſeinem Syſteme ſey, wie denn auch die neuern Naturaliſten immer ihr entgegenarbeiteten. Er ſah ſich gezwungen, die Folge einzugeſtehn, daß bey vorausgeſetzter Realität der Teleologie ſein Naturalismus als Erklärungsgrund der Sinnenwelt nicht ausreiche. Deßwegen leugnete er gleich unmittelbar die Vorausſetzung, und gab den Zweckbegriff für ein Hirngeſpinſt aus, für einen Begriff, der ſich objectiv aus der Natur nicht rechtfertigen laſſe, weil er in keinem Naturdinge an ſich ſelbſt erkennbar ſey. Das Auge ſey nicht zum Sehen, das Ohr nicht zum Hören, die Füße nicht zum Gehen, die Zunge nicht zum Reden, abſichtlich gemacht und eingerichtet; lediglich eben dem Ohngefähre, von welchem das Weltall herrühre, ſey der ſcheinbar zweckmäßige Mechanismus des Gebrauchs jener Organe und Gliedmaßen zuzuſchreiben. Die objective Realität der Zweckmäßigkeit zu leugnen, hatte Epikur allerdings Grund; ſie ließ ſich wirklich nicht darthun. Allein auf der andern Seite war es auch verſtändigen Männern, wie die Sokratiker, und nachher die Platoniker, Stoiker u. a., nicht zu verdenken, daß ſie jene Verurtheilung des Zweckbegriffs für nicht mehr und nicht weniger als einen Machtſpruch aufnahmen, und einen Begriff, der ſich ihnen, gar nicht als bloßes Phantom, aufdrang, den das ſorgfältigere Studium der Natur immer mehr entwickelte, verdeutlichte und erweiterte, nicht deßwegen für erdichtet hielten, weil ſich ſein Object nicht mit Händen greifen, oder riechen und ſchmecken ließ. Wir ſehen jetzt nach der Kantiſchen Kritik der Urtheilskraft ein, woher der Antagonism in Anſehung der teleologiſchen Realität rührte, der

ſich

ſich auch bis auf die neuere Philoſophie fortgepflanzt hat. Er war inzwiſchen die Urſache, daß das Atomenſyſtem ſich ſtets neben dem Theismus behaupten konte, und durch alle aus der Teleologie entlehnte Gründe nicht verdrängt wurde.

Ungeachtet aber Epikur eine einzige, verſtändige, ſchaffende und waltende Gottheit nicht annahm, ſo gab er doch das Daſeyn von Göttern zu, welche durch ihre vollkommnere Natur über die Menſchheit erhaben wären; deßwegen auch von den Menſchen verehrt werden müßten; wiewohl ſie in ſeliger Unthätigkeit lebten, und ſich um die Menſchen gar nicht bekümmerten. Er ließ dieſe Götter, wie alle übrigen Dinge, ebenfalls aus den Atomen entſtehn; nur aus Atomen feinerer Natur, ſo daß ſie vermöge des edlern Grundſtoffes ſich von andern Weſen unterſchieden und nicht Leiden unterworfen waren, wie dieſe. Die Götter haben menſchenähnliche Geſtalt. Ihr Körper iſt ein Quaſikörper; ihr Fleiſch ein Quaſifleiſch; ihr Blut ein Quaſiblut. Sie wohnen in den Zwiſchenräumen der Himmelskörper (intermundiis), wo ſie die Unbequemlichkeiten der rauhen Jahrszeit, der Witterung, gar nicht empfinden, wo der Himmel ſtets rein und ungetrübt iſt, und alle Gegenſtände des Vergnügens ſich ihnen zum Genuſſe darbieten, ohne daß dieſer Genuß jemals durch irgend eine Unbehaglichkeit oder Läſtigkeit unterbrochen würde. Was Epikur von den Göttern lehrte, folgerte er aus dem allgemeinen Glauben der Menſchheit, der, weil er allgemein ſey, auch wahr ſeyn müſſe. Alle Menſchen haben Ideen von göttlichen Weſen, halten ſie für die oberſten vortrefflichſten Naturen, und räumen ihnen Seligkeit und Unſterblichkeit ein. Dieſe Vorſtellungen können nicht bloß erträumt ſeyn, ſondern

dern müſſen in der Vernunft liegen. Wie wenig Gültigkeit dieſe Gründe haben, auf welche ſich Epikur berief, hat ſchon Cicero umſtändlich auseinander geſetzt *).

Auch über die Subſtanz der Seele hat Epikur philoſophirt, und ſeine Meynungen von derſelben ſind um ſo mehr einer Erwähnung werth, da er den Materialism zwar nicht zuerſt dogmatiſch gelehrt, aber doch mehr als ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen Gründe für denſelben aufgeſucht hat. Er unterſchied als beſondere Seelenkräfte das Vermögen der Empfindung und Selbſtthätigkeit (anima), und das Denkvermögen (animus), die zwar in Einer Subſtanz enthalten, aber doch ihrer Qualität und ihren Wirkungen nach nicht einartig ſeyen. Die Denkkraft hat ihren Sitz in der Bruſt, wo auch die Triebe und Leidenſchaften ihren Quell haben; ſie beſteht aus den feinſten, rundeſten, glatteſten und beweglichſten Atomen; daher die Schnelligkeit und leichte Veränderlichkeit des Ideenganges. Das Empfindungsvermögen hingegen iſt im ganzen Körper verbreitet; es iſt, wie die Elemente, welche von ihm wahrgenommen werden, aus gröbern Atomen gebildet. Urſprünglich haben die Atomen weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die Fähigkeit zu denken; beyde Fähigkeiten ſind erſt Reſultate der Zuſammenſetzung. Daß die Zuſammenſetzung von Atomen gewiſſer Art ſolche Reſultate haben könne, iſt eben ſo erklärlich, als wie aus lebloſem Schlamme lebende Geſchöpfe werden, wie die lebloſe Nahrung in

*) *Lucret.* III, 18. V, 147. *Cic.* de nat. D. I, 16. — *Plutarchus* de eo, quod non ſuauiter viui poſſit ſecundum Epicurum T. II. p. 1102.

in empfindende Theile des thierischen und menschlichen Körpers sich verwandeln mag. Obgleich das Seelenwesen feiner ist, als der Körperstoff, so ist es doch materiell, wie dieser; es ist mit diesem entstanden; hat nicht präexistirt, und wird auch nach dem Tode des Körpers nicht fortdauern. Epikur unterstützte diese Behauptung mit Erfahrungen, die von den neuern Materialisten häufig wiederholt und weiter ausgeführt sind, so wenig sie beweisen, was durch sie bewiesen werden soll. Die Seele bewege den Körper, folglich muß sie ihn berühren, und selbst körperliche Natur seyn; das Wachsthum und die Abnahme der Seelenkräfte verhalten sich, wie das Wachsthum und die Abnahme des Körpers; was den Körper stärke oder schwäche, stärke oder schwäche auch die Seele; werde die Organisation des Körpers zerrüttet, hemme dieses auch das Spiel der Empfindungen und Gedanken; so wie sie demnach mit dem Körper dasselbe Grundwesen habe, so sey sie auch mit ihm von einerley Gesetzen der Auflösung abhängig. Daß die Seele unsterblich seyn solle, fand Epikur auch darum unglaublich, weil die Vereinigung zweyer so entgegengesetzter Substanzen, einer sterblichen wie der Körper, und einer unsterblichen wie die Seele, und ihre gegenseitige Einwirkung, ihm in diesem Falle unbegreiflich schienen: ein Stein des Anstoßes auch für die neuern Philosophen bey dem scharfen Gegensatze, den diese zwischen Geist und Körper machen *).

Mit der Kanonik und der Theorie von der Seele hieng die Moral des Epikur enge zusammen. Die Empfindung drückt allein das Wahre aus,

*) *Lucret.* lib. III. *Diog.* L. X, 60 sq.

aus, und ſie iſt auch allein das Kriterium des Werthes der Dinge für den Menſchen, nach welchem ſich das praktiſche Intereſſe richtet. Das Vergnügen, welches die Empfindung gewährt, iſt das höchſte Gut, und der Schmerz iſt das höchſte Uebel. Dinge, die weder mit Vergnügen, noch mit Schmerze, für die Empfindung verknüpft ſind, ſind gleichgültig. Epikur ſtellte alſo einen Grundſatz der Moral auf, der wenig oder gar nicht von dem Cyrenaiſchen abwich: Handle ſo, daß das Vergnügen immer dein oberſter Zweck iſt. Zur richtigen Anwendung dieſes Grundſatzes iſt Einſicht in das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen und künftigen Zuſtande des Menſchen erforderlich. Daher iſt die Moral eine empiriſche Klugheitslehre, um die Dinge, ſofern ſie Güter oder Uebel ſind, richtig zu ſchätzen und das Handeln danach zu beſtimmen. Epikur begünſtigte die Wohlluſt nicht ſchlechthin, ſondern nur, inſoweit ſie einen angenehmen Sinnengenuß verſchafft, der weder durch ſich ſelbſt, noch durch ſeine Folgen vergällt wird; und da die Erfahrung lehrt, daß eine ſolche Wohlluſt nur die Tochter des mäßigen Gebrauchs der Sinnengüter iſt, ſo war er ſelbſt ein Lehrer weiſer Mäßigkeit. Er hieß dem Vergnügen entſagen, wenn es entweder mit Schmerze unmittelbar verbunden iſt, oder dieſen unvermeidlich nach ſich zieht, oder uns eines höhern Vergnügens beraubt, deſſen wir ſonſt theilhaft werden könten. Er empfahl auch Arbeitſamkeit, Wohlwollen und Treue gegen unſere Mitmenſchen und den Staat, Beherſchung der Triebe, Affecten und Leidenſchaften, als Tugenden, weil ſie Mittel ſeyen, uns ungetrübte Freuden zuzuführen, und vor unangenehmen und peinlichen Zuſtänden zu

ver-

verwahren. Eben so wenig verabscheute Epikur den Schmerz unbedingt. Er betrachtete ihn zwar immer als ein Uebel; aber er gebot, ihn ruhig und standhaft zu ertragen, wenn keine Vorsicht und Klugheit ihm abhelfen könne; und ihm alsdann gar nicht auszuweichen, sollte dies auch in der Willkühr stehen, wo er diene, uns vor künftigen Schmerzen zu sichern, oder ein Vergnügen vorzubereiten. Epikur selbst erläuterte durch sein Leben den Sinn seiner moralischen Maximen, und der gute Ruf dieses Philosophen, so wie der wahre Werth seiner Lehre, sind oft unverdient geschmälert worden. Er lebte höchst frugal in einem kleinen Garten zu Athen, und scheint überhaupt ein Mann von einem ruhigen, sanften und genügsamen Charakter gewesen zu seyn. Vor seinem Tode hatte er heftige Steinschmerzen; aber die Alten rühmen die eines Weisen würdige Gelassenheit, mit welcher er sie erduldete *).

Epikur ist auch als Vertheidiger der gleichgültigen Freyheit (des Indeterminism), und als Gegner eines nothwendig bestimmenden Schicksals (des Determinism), in der Geschichte der Philosophie merkwürdig. Er mußte wohl das Daseyn eines Fatum's leugnen, wenn er nicht sein System des Zufalls selbst umstoßen wollte. Auch fand er vielleicht in dem menschlichen Bewußtseyn der Freyheit ein unwiderlegliches Argument für dieselbe, und dieses verleitete ihn, zu weit zu gehn, und, da er die Seele aus Atomen entstehn ließ, die Atomen überhaupt zu Automaten zu erheben. Seine Gegner setzten ihm ein Raisonnement entgegen, das er nur durch einen Machtspruch abzulehnen wußte. Es war folgendes: Etwas ist entweder wahr oder falsch;

*) Cic. de fin. bon. et malor.

falſch; mithin iſt es auch der Satz: Epikur wird morgen noch leben; alſo lebt oder ſtirbt Epikur morgen nothwendig; hier iſt demnach Determinismus. Epikur fühlte ſich ſo in die Enge getrieben, daß er den Ausweg der Verzweiflung ergriff, und geradezu die Richtigkeit des Satzes vom Widerſpruche leugnete, wodurch er ſich aber dem verachtenden Hohne ſeiner Gegner Preis gab. Er verſah es darin, daß er die Freyheit, deren er ſelbſt ſich bewußt war, auch der Natur beylegte, die Naturnothwendigkeit aufhob, und ein zuſammenſetzendes Ohngefähr zum Regenten des Weltalls annahm. Die Freyheit der Natur ward durch ſeine Gegner in der That widerlegt, und da er den Menſchen als Naturding nicht von dem Menſchen als Intelligenz unterſchied, auch nach ſeinen metaphyſiſchen Principien nicht unterſcheiden konte, ſondern den Menſchen bloß als Naturding dachte, ſo hatten ſeine Gegner über ihn gewonnen *).

Die ſpätern Epikureer haben ſehr viel zur Ausbreitung, auch zur Entſtellung, aber wenig zur Berichtigung und Vervollkommnung des Syſtems ihres Lehrers beygetragen. Den theoretiſchen Theil desſelben ſuchten ſie nur noch mehr zu beſtätigen und auszuſchmücken, wie Lucretius, und dabey verloren ſie ſich oft in Lobpreiſungen des Stifters ihrer Schule, der zuerſt den Aberglauben von der Erde verbannt, und die Furcht vor zürnenden Göttern, welche bisher die Plage des menſchlichen Geſchlechts geweſen ſey, verſcheucht habe. Am meiſten wurde die Epikuriſche Moral von den ſpätern Anhängern verderbt, hauptſächlich durch die Anwendung, welche ſie im wirklichen Leben davon machten. Viele von ihnen überließen ſich zügellos den Wohllüſten, als ob dies

die

die Tugend sey, die Epikur gelehrt habe, und der hohe Grad der Schwelgerey und Lüderlichkeit, die in den nächsten Jahrhunderten vor Christi Geburt unter den Griechen und vornehmen Römern einrissen, ist mit den misverstandenen Epikurischen Maximen zuzurechnen, auf welche man sich zur Befriedigung eines Lebens gründete, das bloß für sinnliche Wohllust athmete. Der praktische Nachtheil, welchen das Epikurische System hatte, bewirkte auch eine gewisse Bitterkeit, mit welcher andere philosophische Parteyen, vornehmlich die Stoiker und Akademiker, gegen dasselbe polemisirten. Im Mittelalter und auch noch späterhin nannte man jeden Kätzer, so wie jeden schlechten Menschen, geradehin einen Epikureer, bis Gassendi eine Ehrenrettung des Epikur unternahm.

Durch die Bemühungen der bisher charakterisirten philosophischen Parteyen waren nun schon mancherley Systeme über Gott, die Welt, und den Menschen ersonnen worden, ohne daß eines derselben seine Ansprüche auf Allgemeingültigkeit hätte behaupten können. Das Bedürfniß der Vernunft für Wahrheit blieb noch immer rege, und noch immer unbefriedigt; denn die Skeptiker rissen wieder ein, so sorgfältig die Dogmatisten ihren Bau angelegt, und so fest sie ihn begründet zu haben glaubten. Zeno, aus Citium in der Insel Cypern *), ein Mann von sehr viel Genie und Seelenadel, ließ sich zu Athen nieder, um dort ganz für philosophische Studien zu leben, sey es, daß ihn ein entschiedener Geisteshang dazu bestimmte, oder ein Schiffbruch, in welchem er sein Vermögen verlor, da er zuvor bloß des Handels wegen Reisen nach Athen gethan hatte. Durch die

*) Er blühte um Ol. CXX.

die Werke der Sokratiker ward er zuerſt in die Philoſophie eingeweiht, und dies hatte die Folge, daß die praktiſchen Unterſuchungen insbeſondre für ihn ein Intereſſe erhielten, welches ihm auch hernach, ungeachtet der Bekantſchaft, die er mit den Megarikern, namentlich dem Stilpo, und mehrern Sophiſten machte, ſtets das wichtigſte blieb. Auf der andern Seite hinderte aber der Umgang mit dem Stilpo und den Platonikern, welche letztere damals eine philoſophiſche Haup:partey bildeten, ſo wie vornehmlich die Lectüre der Schrift des Heraklit Ueber die Natur, daß Zeno, dem Beyſpiele der Sokratiker, Cyniker, und Cyrenaiker gemäß, die theoretiſchen Speculationen vernachläſſigte. Er widmete dieſen einen gleichen Eifer, und zwar richtete er ſein Beſtreben dahin, Logik, Phyſik und Moral, wo möglich, mit einander ſo zu verknüpfen, daß ein Syſtem hervorginge, wodurch die Streitigkeiten der herſchenden philoſophiſchen Parteyen geſchlichtet würden, und Wahrheit und Tugend eine feſte dem Skepticismus unzugängliche Grundlage erhielten. Zeno meynte, das Wahre in mehrern der damals geltenden philoſophiſchen Syſteme zerſtreut anzutreffen, wiewohl in jedem für ſich mit Falſchem untermiſcht. Er glaubte alſo, das Ziel der Vernunft ſicherer zu erreichen, wenn er Eklektiker würde, das, was ihm wahr ſchien, aushöbe, und die etwanigen Lücken ſo ergänzte, wie es ſeine Einſicht oder der Zuſammenhang mit ſich brächten. Nur die praktiſche Philoſophie betrachtete und bearbeitete er aus einem originalen Geſichtspuncte. Nachdem er auf dieſe Weiſe ſein eigenes Syſtem entworfen hatte, wodurch er ſich gleichſam zwiſchen die ſtreitenden philoſophiſchen Parteyen in die Mitte ſtellte, begann er

ſelbſt

ſelbſt in der Halle zu lehren, die mit den Gemählden der berühmteſten Mahler ausgeziert war, und daher vorzugsweiſe den Namen der Stoa (ποικιλη στοα) führte. Die Schule, welche er hier ſtiftete, ward davon die Stoiſche benannt. Zeno hatte ſich durch ſeinen vortrefflichen Charakter die höchſte Achtung des Atheniſchen Publicum's erworben. Er nahm ſich in ſehr hohem Alter ſelbſt das Leben, nach Einigen durch Hunger, nach Andern durch einen Strick, weil er ſich einen Finger zerbrochen hatte, wodurch ihm das Leben verdrießlich, und er bewogen wurde, ſich desſelben zu entledigen. Er ward auf öffentliche Koſten begraben, und ſein Gedächtniß durch Statuen geehrt. Da er es durch ſein Syſtem mit allen Parteyen eigentlich verdorben hatte, anſtatt ſie auszuſöhnen, wie er wohl gehofft haben mag bey der Anlage desſelben, ſo wurde er auch in lebhafte Streitigkeiten mit ihnen, am meiſten aber mit den Epikureern, Akademikern und Pyrrhoniern, verwickelt; Streitigkeiten, die auch nach ſeinem Tode über ſein Syſtem ſo lange fortwährten, als dieſe Schulen dauerten.

Zeno und ſeine Nachfolger *) waren unter denen, welche ſich zuerſt nach dem Begriffe der Philoſo-

*) Von den ältern Stoikern ſind die merkwürdigſten: Kleanthes, aus Aſſus in Lycien, (blühte (Ol. CXXIX). Er iſt Verfaſſer des berühmten Hymnus auf die Gottheit. Ein Schüler des Kleanthes war Chryſippus, aus Tarſus oder Soli in Cilicien, der aber hernach in Athen lebte, wo er auch den Kleanthes hörte. Er hat vielleicht unter allen Stoikern zur Ausbildung und Verbreitung des Stoiſchen Syſtems am meiſten gewirkt. Seine zahlreichen Schriften, die hauptſächlich die Logik und philoſophiſche Grammatik betrafen, ſind bis auf einzelne Notizen bey den

loſophie überhaupt erkundigten, und den Inhalt und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft feſtzuſetzen trachteten. Jenen Begriff glaubten ſie durch die Analyſe der Tugend (ἀρετη), die ſie mit der Vollkommenheit identiſch nahmen, zu entdecken; denn gerade die Vollkommenheit, welche die menſchliche Natur in aller Hinſicht zu erreichen fähig iſt, ſchien ihnen das einzige und eigentliche Object der Philoſophie als Wiſſenſchaft zu ſeyn. Die Vollkommenheit der menſchlichen Natur aber enthält drey Beſtandſtücke: Vollkommenheit des Denkens; Vollkommenheit der Erkeutniß der Dinge; Vollkommenheit des Handelns. So ergaben ſich aus dieſer Analyſe den Stoikern die Theile der Philoſophie, Logik, Phyſik und Ethik. Alle Formeln, wodurch die Stoiker das Weſen und den Zweck der Philoſophie bezeichneten, ſtimmen ihrem Sinne nach mit der obigen Analyſe der Tugend zuſammen. Dergleichen ſind die Erklärungen, Philoſophie ſey das Streben nach richtiger Einſicht; ſie ſey das Studium der Tugend u. w. Die Idee der Tugend iſt hier in dem weiteſten Umfange zu verſtehn *).

Alle

alten Schriftſtellern verloren. Sein Todesjahr fällt in Ol. CXLIII. — Zu den ältern Stoikern gehören auſſerdem Diogenes von Seleucia oder Babylon, der als Athenienſcher Geſandter mit dem Karneades und Kritolaus in Rom war (a. v. c. 598); Antipater aus Tarſus; Krates Mallotes, der bekannte Grammatiker und Kritiker, welchen Attalus von Pergamus (Ol. CXLIII) nach Rom ſchickte. Er war der Lehrer des Panätius, deſſen Werk von den Pflichten Cicero bey dem ſeinigen desſelben Inhalts benutzte; Poſidonius aus Apamea, der Ol. CLXXXI, 4. nach Rom kam, und für den gelehrteſten und beredteſten der Stoiker im Alterthume geſchätzt wurde.

*) *Cic.* de fin. B. et M. III, 21. *Seneca* ep. 89. *Plutarch.* de decret. phyſ. philoſ. init.

Alle Erkentniß ohne Ausnahme hielten die Stoiker für empiriſch. Sie leugneten ſchlechthin einen Unterſchied des Materiellen und Nichtmateriellen, und ob ſie gleich die Seele als eine für ſich beſtehende Subſtanz anſahn, und von dem Körper trennten, ſo war ſie nach ihrer Meynung doch materiell, wie dieſer. In Beziehung auf die Wahrnehmung der Gegenſtände räumten ſie der Seele eine bloße Empfänglichkeit für Eindrücke ein, die ſie φαντασιαν (Vorſtellungsvermögen im weitern Sinne) hießen, und in welcher auch die aus den hinterlaſſenen Spuren wirklicher Eindrücke entſtehenden Bilder ihren Grund hätten. Bey der Wahrnehmung verhält ſich die Seele leidend; ſie iſt eine körperliche Subſtanz (tabula raſa), in welche der durch die Sinne einwirkende Gegenſtand ſich abdrückt, und hierdurch die Vorſtellung erzeugt. Wenn ſich nach und nach in der Seele eine Summe von Wahrnehmungen ſammelt, ſo entſpringt das, was man Erfahrung nennt, und aus der Erfahrung entwickelt die Seele allmälig durch Anordnung des Vorraths der Ideen, durch Vergleichung, Zuſammenſetzung, Analogie, Entgegenſetzung und Verſetzung, allgemeinere Begriffe und Grundſätze (κοιναϛ εννοιαϛ). Sofern die Menſchen in dieſen allgemeinen Begriffen und Grundſätzen übereinſtimmen, müſſen ſie für wahr und unzweifelhaft gelten. Es giebt aber ſolche allgemeingeltende Begriffe und Grundſätze wirklich, und die ſie betreffenden Abweichungen der Menſchen von einander gehen mehr die Anwendung derſelben auf individuelle Objecte und Fälle, als jene Begriffe und Grundſätze ſelbſt an. Da zur Zeit des Zeno und ſeiner Schüler die Natur des Erkentnißvermögens ein Hauptgegenſtand

philosophischer Beschäfftigungen war, und die Megariker, Skeptiker und Akademiker hier immer tiefer eindrangen, immer mehr subtilisirten, so wurde diese obige Theorie der Stoiker vom Vorstellungsvermögen sehr angefochten, und die spätern Stoiker sahen sich genöthigt, daran unaufhörlich zu ändern, zu deuteln und zu künsteln, um sie gegen die Skepsis zu retten *):

Weil eben die Megariker, die Akademiker und die Pyrrhonisten damals ihre Angriffe auf die Gewißheit der menschlichen Erkentniß richteten; so suchten die Stoiker desto eifriger die Kriterien der Gewißheit der Erkentniß auf, je mehr ihnen daran gelegen war, einen festen Dogmatismus in die Philosophie einzuführen. Das Raisonnement dieser war hier folgendes. Einigen Sätzen pflichtet die Seele bey; andern Sätzen gar nicht, oder nicht ganz. Daraus fließt, daß es gewisse und zweifelhafte Sätze gebe. Der Beyfall hat zwar seine nächste Ursache in den durch die sinnlichen Eindrücke erzeugten Vorstellungen; aber er wird nicht durchaus von diesen allein bestimt, sondern ist auch der eigenen Willkühr der Seele unterworfen, die ihn nach ihr eigenthümlichen Gesetzen giebt oder verweigert. Die gänzliche Zurückhaltung der Beyfalls (der Skepticismus) ist unmöglich; also sind nicht bloß zweifelhafte, sondern auch gewisse Sätze vorhanden. Denn die Empfindung führt auch die unmittelbarste und unwiderleglichste Evidenz mit sich und erzwingt dadurch den Beyfall. Das willkührliche Handeln der Thiere setzt Beyfall erweckende Evidenz ihrer Vorstellungen voraus,

*) *Diog.* L. VII, 45 sq. *Cic.* Quaest. acad. I, 11. De fin. bon. et mal. III, 10. *Sext.* adv. Log. I, 228 sq. adv. Phys I, 393. adv. Mathem. III, 40. *Epictet.* Diss. II, 26. *Plutarch.* de decret. phys. philos. IV, 12.

voraus, nach denen sie handeln; und ohne Anerkennung einer solchen Evidenz und Billigung derselben ist auch gar keine wahre Moralität denkbar. In dem Gefühle der Seele, vermöge dessen sie Erkenntnissen beypflichtet oder nicht, ist nun auch das Kriterium des Wahren und Falschen enthalten. Alle Phantasmen (worunter Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe gehören) theilten die Stoiker zuvörderst in wahrscheinliche und unwahrscheinliche ab, und ausserdem unterschieden sie noch solche, die wahrscheinlich und unwahrscheinlich zugleich sind, je nachdem die Hinsicht ist, in welcher sie betrachtet werden, und solche, die weder zu billigen, noch zu verwerfen sind. Die wahrscheinlichen Phantasmen sonderten sie wiederum in wahre, falsche, solche, die zugleich wahr und falsch, und solche, die weder wahr noch falsch sind. Das Wahre definirten sie als die wirkliche Uebereinstimmung des Subjects mit seinem Prädicate, oder als das Wirkliche, dem etwas widerspricht. Die erste Definition hatte den Fehler, daß sie im Cirkel definirte, und die andere, daß darin nicht auf den Unterschied des denkbaren und physischen Seyns geachtet war. Was die Stoiker zugleich wahr und falsch nannten, ist das nur zum Theile Wahre; jene ihre Bezeichnung war nicht angemessen; und weder wahr noch falsch sollten die allgemeinen Begriffe seyn negativ ausgedrückt; wobey vollends ein Irrthum zum Grunde lag. Die wahren Phantasmen sind entweder begriffen (καταληπτικαι, visa comprehensa), oder nicht begriffen. Jemand kann wahre Gedanken haben, ohne sie aus Gründen einzusehn, oder von ihrer Wahrheit überzeugt zu seyn; dann sind sie

von ihm nicht begriffen. Zum Begreifen (καταλήψις) iſt erforderlich, daß a) der Gegenſtand der Vorſtellung in der That vorhanden ſey, und ſie bewirkt habe; b) daß die Vorſtellung auf's genaueſte mit dem Gegenſtande übereinſtimme; denn nur unter dieſen Bedingungen kann die Vorſtellung Evidenz haben, und zum Beyfalle nöthigen; oder das Gemüth kann ſie umfaſſen. Zeno verglich das verſchiedene Verhalten des Gemüths gegen eine neue Erkentniß mit den verſchiedenen Bewegungen der Hand gegen ein Object, das ſie ergreifen oder ablehnen will. Die Hand iſt flach, wenn etwas hineingelegt wird (das Gemüth nimt einen Eindruck auf); die Hand krümt ſich um den Gegenſtand, wenn ſie ſich denſelben aneignen will (das Gemüth giebt einen mäßigen Beyfall); die Hand wird geballt, und bemächtigt ſich des Gegenſtandes (das Gemüth begreift). Aus dieſer Vergleichung iſt die logiſche Terminologie der Stoiker ſowohl, als auch der Epikureer, in der Lehre von der Wahrheit, Ueberzeugung, Evidenz, zu erläutern, und jene Vergleichung umgekehrt aus dieſer Terminologie *).

Die Phyſik der Stoiker war ein Gemiſch aus mehr ältern Syſtemen, und allein auf dieſen Charakter iſt das Eigenthümliche derſelben eingeſchränkt. Sie fingen ihre Theorie von den Principien der Dinge mit eben dem Grundſatze an, welchen alle übrigen dogmatiſchen Syſteme an die Spitze ſtellten: Aus Nichts wird Nichts. Die Nothwendigkeit dieſes Satzes bewies Chryſippus auch daraus, daß mit Aufhebung desſelben alle Wahrheit und Falſchheit auf-

*) *Cic.* Quaeſt. acad. I, 11. IV, 12. 47. de fato cp. 18. *Sext.* adv. Logic. I, 242 ſq. II, 10. 88. 397. Hypot. Pyrrh. III, 241.

aufgehoben würde. Dieſem Grundſatze zufolge muß von Ewigkeit her etwas Wirkliches vorhanden ſeyn. Dieſes wirklich Vorhandne iſt die Materie, und auſſer der Materie exiſtirt nichts. Der Materie müſſen urſprünglich zwey Fähigkeiten zukommen, die Fähigkeit zu wirken, und die Fähigkeit zu leiden. Auſſerdem muß die Materie die allgemeinen Eigenſchaften des Körperlichen haben, Ausdehnung nach den drey Abmeſſungen der Länge, der Breite, der Dicke, und Theilbarkeit. Unter der Ausdehnung iſt die Solidität mit begriffen. Die Theilbarkeit iſt nicht unendlich, aber ſie iſt endlos, ſo daß die letzten Theile nicht Atomen werden, ſondern immer Körper bleiben. Raum und Zeit ſind nichts Wirkliches; die Begriffe von ihnen haben ihren Grund lediglich in der endloſen Theilbarkeit der Materie. Vor der Weltentſtehung lagen die körperlichen Grundſtoffe chaotiſch unter einander, bis das thätige Princip der Materie anfing, ſeine Wirkſamkeit zu äuſſern, und ſo die Welt zu bilden. Das Mittel, wodurch das thätige Princip formt, iſt überhaupt die Verwandlung durch Annäherung und Miſchung der körperlichen Grundtheile. Die Materie iſt dieſer Form empfänglich, ſofern ſie bloß leidend iſt, und die Beſtimmungen des thätigen Princips annehmen muß. Das thätige Princip ſelbſt aber iſt eben ſo körperlich, wie das leidende; nur iſt ihm allein die Bewegung eigen, und es theilt allein die Bewegung mit, welche dem leidenden fehlt. Vom Heraklit nahm Zeno die Meynung an, daß es das Feuer ſey, doch nicht das grobe elementariſche, ſondern ein reines ätheriſches Feuer, vermuthlich auch aus demſelben Grunde, welcher den Epheſiſchen Weltweiſen zu der Hypotheſe

bewog, weil das Feuer die größte Feinheit und Flüchtigkeit hat, deswegen alles durchdringt, und weil es zur Verwandlung in andere Elemente, und wiederum zur Verzehrung derſelben, am tauglichſten iſt *).

Das thätige Princip der Materie iſt demnach die Welturſache (die Gottheit). Es iſt mit Leben, Empfindungsvermögen und Denkkraft begabt; denn es erzeugt Weſen in der Welt, welche dieſe Eigenſchaften beſitzen. Es iſt die ſchöpferiſche, erhaltende, verwandelnde Natur (φυσις). Als vernünftig handelt es nach Zwecken, und bringt alles nach Geſetzen der weiſeſten Ordnung hervor. In ſeinen Wirkungen äuſſert es ſich bald als bloße formende Kraft (ἑξις), bald als Denkkraft (νους), wie bey der Erzeugung der vernünftigen Subſtanzen. Inzwiſchen wirkt doch auch die Gottheit der Stoiker nicht nach bloßen Vernunftideen, ſondern den Anlagen zu gewiſſen Formen gemäß, welche die urſprüngliche Materie hat, und die von den Stoikern mit dem wiſſenſchaftlichen Ausdrucke λογοι σπερματικοι angedeutet werden. Was die Gottheit dabey thut, beſteht nur theils in der Entwickelung jener Anlagen durch eingepflanzte regelmäßige Bewegung, theils in der Anordnung des Mannichfaltigen zu einem zweckmäßigen Weltganzen. Dieſes Weltganze wird alſo im Stoiſchen Syſteme auf verſchiedene Art vorgeſtellt. Einmal als das All überhaupt, wo es von dem leeren Raume umſchloſſen wird. In dieſem Sinne iſt die Welt die von der Gottheit durchdrungene und gebildete Materie, und Gott und Welt ſind

*) *Cic.* de fin. bon. et mal. III, 22. Quaeſt. acad. I, 11. de fato 10. *Diog.* L. VII. *Seneca* Ep. 58. 65. 89. 106. *Sext.* adv. Phyſ. I, 142. 211. II, 218. *Plutarch.* adv. Stoicos T. II. p. 1084. De decr. phyſ. phil. IV. *Stobaei* ecl. phyſ. I. p. 20 ſq.

sind nicht verschieden. Zweytens als das System geformter Dinge an und für sich, wo Gott als die Ursache, der Erhalter und Regierer der Form (die Weltseele, anima mundi), gedacht wird. Uebrigens bewiesen die Stoiker das Daseyn der verständigen Gottheit oder der Weltseele aus teleologischen Gründen, gerade wie die Sokratiker gethan hatten. Sie hatten auch ihrer rationalen Theologie wegen mit den Epikureern und Akademikern viele Streitigkeiten *).

Die Erklärung, wie das Feuer die übrigen Elemente und die Mannichfaltigkeit der Sinnendinge zur Wirklichkeit brachte, entlehnten die Stoiker ebenfalls vom Heraklit. Doch suchten sie dieselbe noch mehr aufzuhellen, und durch neue Erfahrungsgründe zu bestätigen. Das Feuer (das thätige Princip selbst) ist für sich der Verwandlung in alle Formen fähig. Es ging zuerst nach der Theorie Einiger in Wasser, nach Andern in Luft über, welches Element die Samen der Dinge befaßte; aus dem Wasser wird die Erde; durch die Vermischung des Urfeuers mit dem einen oder dem andern der übrigen Elemente entsteht das elementarische Feuer, welches in die Höhe steigt, und den Sternhimmel bildet. Diese Entwickelung der Elemente geschieht nach nothwendigen physischen Gesetzen, die im Wesen der Materie liegen. Vermöge eben dieser Gesetze muß in einer bestimten Zeitperiode das Feuer die andern Elemente wieder verzehren, und eine allgemeine Weltverbrennung erfolgen, und nach dieser, wie es dieselben Naturgesetze erfordern, eine neue Welt zum Daseyn

*) *Cic.* de nat. Deor. I, 14. II, 8. 32. *Diog.* Laert. VII, 134 sq. *Plutarch.* de decr. phys. philos. I, 6.

ſeyn gelangen. Da dieſe Begriffe von der phyſiſchen Weltentſtehung unvermeidlich zu der Folgerung eines blinden nothwendigen Fatum's führten; ſo geriethen die Stoiker, indem ſie dieſes auch wirklich anerkannten, in die ſeltſamſten Widerſprüche, wenn ſie das Fatum mit der Idee einer verſtändigen Gottheit, die ſie aus andern Gründen annahmen, und mit dem Selbſtbewußtſeyn der Freyheit, und ihrer praktiſchen Philoſophie überhaupt, vereinigen wollten. Sie bemühten ſich daher, dieſe Widerſprüche wenigſtens zu verſtecken, behaupteten zwiſchen nothwendigen und zufälligen Ereigniſſen einen Unterſchied, um ſo neben dem blinden Schickſale die Exiſtenz einer Gottheit als höchſtweiſen Intelligenz, und die moraliſche Freyheit des Menſchen, ſcheinbar zu retten *).

Die menſchlichen und thieriſchen Seelen leiteten die Stoiker aus der Weltſeele her. Jene ſind vernünftig; dieſe unvernünftig; denn das Seelenprincip jener iſt reiner und lauterer, als dieſer. Der edelſte Theil der Seele iſt die Denkkraft; alle übrigen Seelenwirkungen ſind Modificationen von dieſer, ſelbſt die vernunftloſen. Die letztern ſind nur inſofern vernunftlos, als die Denkkraft (λογος ἡγεμονικος) ihre Selbſtmacht nicht in Anſehung ihrer erweiſt, weil ſie etwa durch den Einfluß des Körpers daran gehindert wird, oder ein falſches Urtheil fällt. Den Hauptſitz des Seelenweſens nahmen die Stoiker im Herzen an, vermuthlich eben deßwegen, weil ſie die vernünftigen Seelenwirkungen nicht von den vernunftloſen trennten, und dem Gefühle nach ſich die

*) *Cic.* de nat. Deor. II, 46. Quaeſt. acad. IV, 37. *Diog.* L. VII, 136. *Senecae* Quaeſt. nat. III, 13. Conſol. ad. Polyb. 20. *Stobaei* eclog. phyſ. p. 46. Cf. *Thomaſius* de exuſtione mundi Stoica. Lipſ. 1676. 4.

die Gemüthsbewegungen in der Gegend des Herzens am erſten und lebhafteſten ankündigen. Wie die Weltſeele ſelbſt, ſo ſind auch die menſchlichen und thieriſchen Seelen körperlich, und daher der Vergänglichkeit unterworfen. Die beſondern Erfahrungsgründe, worauf ſich die Stoiker zur Unterſtützung des Materialism beriefen, ſind noch unbedeutender, als die Epikuriſchen; z. B. die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern; das gemeinſchaftliche Leiden der Seele und des Körpers. Doch trafen die Stoiker nicht alle in ihren Meynungen über die Sterblichkeit der Seele zuſammen; einige verſchoben ſie bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; andere hofften Unſterblichkeit, ohne auf die Hoffnung zu bauen *).

Mit der Phyſik war die Moral der Stoiker genau verbunden. Zur Begründung derſelben gingen ſie von einer Charakteriſtik der Natur des menſchlichen Willens überhaupt, und der urſprünglichen Aeuſſerungen desſelben aus. Die Empfindungen, welche der Menſch von den Gegenſtänden erhält, wirken auf das Begehrungsvermögen, und erregen, wenn der Gegenſtand nützlich ſcheint, ein Beſtreben nach demſelben (ὁρμην); umgekehrt, wenn er ſchädlich ſcheint, ein Widerſtreben (ἀφορμην). Aus jenem, wenn die innere Billigung der Vernunft hinzukomt, entſpringt die Begierde (ὀρεξις); aus dieſem verknüpft mit innerer Misbilligung, der Abſcheu (ἐκκλισις). Da dieſe Billigung oder Misbilligung von der Vernunft abhängt, ſo iſt das Begehren oder Verabſcheuen in

*) *Diog.* Laert. VII, 156. *Cic.* Quaeſt. Tuſc. I, 31. *Senec.* ep. 50. De ira I, 3. *Plutarch.* de ſolert. animal. p. 960 ſq. de decr. phyſ. philoſ. IV. de republ. Stoicorum. p. 1052. adv. Stoic. p. 1084.

in der Gewalt des Menſchen, und es giebt keinen andern Zwang weder zu dem Einen noch zu dem Andern. Unter den Begierden des Menſchen iſt die erſte und vornehmſte die Selbſtliebe, die aber bloß die Erhaltung des animaliſchen Lebens und der Vernunft, ſo wie die hierzu nothwendigen Mittel, zur Abſicht hat. Alle Gegenſtände, die dem weſentlichen Zwecke der Selbſtliebe unentbehrlich ſind, nannten die Stoiker der Natur gemäß (naturae conſentanea); ſo wie alle diejenigen, welche ihm hinderlich ſind, oder ihn gar zerſtören, der Natur zuwider (naturae repugnantia). Daher laſſen ſich die Dinge in Anſehung des Werthes, welchen ſie für den Menſchen haben, eintheilen in Güter, Uebel, und gleichgültige Dinge. Güter (bona) ſind diejenigen, welche dem Menſchen ſchlechthin und immer nützen; Uebel (mala) diejenigen, die ihm ſchlechthin und immer ſchaden; gleichgültige ſind weder mit Nutzen, noch mit Schaden verbunden. Aus dieſen Erklärungen folgt, daß nichts wirklich gut iſt, als wie die Tugend, weil dieſe allein dem Menſchen ſchlechthin und immer nützt; nichts wirklich übel, als wie das Laſter, weil es ſchlechthin und immer ſchadet. Das Gute und Uebel kann aber nicht in den Dingen liegen, die nicht von dem Menſchen abhangen; denn da wäre keine Moral nöthig, falls dies wäre; ſondern es muß lediglich in ſolchen enthalten ſeyn, die völlig in ſeiner Gewalt ſind, das iſt, in ſeinen freyen Handlungen. Folglich der Körper, die phyſiſchen Zuſtände deſſelben, äuſſere Verhältniſſe, die auſſer der Gewalt des Menſchen ſind, ſind auch gleichgültige Dinge. Deßwegen muß der Weiſe auf dieſe ſeine Glückſeligkeit nicht bauen wollen; ſondern nur auf dasjenige, worüber er unbeſchränkter Herr iſt.

ist. Da nun die Handlungen des Menschen durch seine Begierden bestimt werden, und diese wiederum der Billigung oder Misbilligung der Vernunft unterworfen werden müssen, wenn es auf die Beurtheilung des Nutzens oder Schadens der Handlungen ankomt, so muß das Gute und Uebel der Entscheidung der Vernunft allein überlassen bleiben. Die Sinnlichkeit darf demnach sich gar keinen Richterspruch hierüber anmaßen, und Vergnügen und Schmerz sind so wenig die obersten Kriterien des Guten und Uebels, daß sie vielmehr zu den gleichgültigen Dingen zu zählen sind.

Nach den obigen Begriffen vom Guten und Uebel nahmen die Stoiker folgenden Grundsatz der Moral an: Handle so, wie es der Natur wirklich gemäß ist. Sieh demnach bey allem, was du thust, auf dasjenige, was immer und durchaus nützt; denn dies allein ist der Natur wirklich gemäß oder schlechthin gut; und nur dadurch, daß eine Handlung diesem Begriffe des Guten entspricht, empfängt sie den Charakter des Moralisch-Edlen (τὸ καλὸν, honesti). Vermeide hingegen dasjenige, was immer und durchaus schadet; denn dies ist der Natur wirklich zuwider oder schlechthin übel; und dadurch daß eine Handlung diesem Begriffe des absoluten Uebels entspricht, empfängt sie den Charakter des Moralisch-Schändlichen (τὸ κακὸν, turpis). Betrachte alle übrige Dinge, auf welche sich deine freyen Handlungen beziehen mögen, die nicht schlechthin und immer nützen, als Scheingüter, so wie diejenigen, welche nicht schlechthin schaden, als Scheinübel. Beyde müssen dir gleichgültig seyn, und du mußt dagegen mit der Würde eines Weisen eine ruhige Unempfindlichkeit (Apathie) beob-

beobachten. Von der Art ſolcher Dinge iſt alles, was den Zuſtand deines Körpers angeht, das Vergnügen, der Schmerz, der Beſitz von Glücksgütern, oder der Nichtbeſitz derſelben, die äuſſere Ehre u. w.

Um den freyen Handlungen den Charakter des Moraliſch-Edlen zu geben, iſt erforderlich eine richtige Kentniß der Grundſätze, nach denen man handeln muß, um in jedem Falle der Natur und Würde des Menſchen gemäß zu handeln, und eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, jene Grundſätze unverbrüchlich zu befolgen. Wer beydes in ſich vereinigt, handelt nach der vollkommen Vernunft, iſt ein Weiſer (ſapiens), oder beſitzt die Tugend. Wem beydes, oder das Eine oder das Andere mangelt, der handelt nach der unvollkommen oder verderbten Vernunft, iſt ein Thor (ſtultus), oder beſitzt das Laſter. Zur Tugend gehören die Klugheit (φρονησις), oder die Kentniß des Guten, Böſen und Gleichgültigen, aus der ſich die Kentniß der Pflicht unmittelbar ergiebt; die Standhaftigkeit (ανδρεια), oder die Stimmung des Gemüthes, den Vernunftgeſetzen unerſchütterlich zu gehorchen; nichts, als nur das Moraliſch-Schändliche, zu fürchten; ruhig zu dulden, was man dulden muß; die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), oder die feſte Geſinnung, jedem zu leiſten, was ihm gebührt; endlich die Mäßigung (σωφροσυνη), oder die Maxime, nur das zu wählen oder zu meiden, was man wählen oder meiden ſoll. Alle dieſe einzelnen erforderlichen Eigenſchaften des Weiſen ſind aber nur Beſtandtheile Einer Tugend überhaupt, und es giebt daher nur Eine Tugend. Ihnen ſind die Eigenſchaften des Thoren entgegengeſetzt, Unklugheit, Wankelmuth, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit; ſie ſind die Beſtandſtücke des Laſters überhaupt,

und

und es giebt daher nur Ein Laſter. Der Menſch kann nur entweder ein Weiſer, oder ein Thor ſeyn; er mag ſogenannte einzelne Tugenden beſitzen; wenn ihm die Tugend überhaupt gebricht, iſt er dennoch ein Thor. Alle freye Handlungen, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt werden mögen, ſind entweder tugendhaft oder laſterhaft; es giebt keine Grade des moraliſchen Werthes derſelben, ſondern alle haben gleichen Werth oder Unwerth. Da die Tugend allein das Wirklich Gute zum Zwecke hat, ſo macht ſie auch allein glücklich, ſo wie das Laſter, da es allein das Wirkliche Uebel hervorbringt, allein unglücklich macht. Alſo nur der Weiſe iſt glücklich im bloßen Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon; auch als Bettler iſt er ein König; auch von ſeinen Mitbürgern verachtet iſt er vor ſich ſelbſt geehrt; auch unter den heftigſten körperlichen Schmerzen iſt er an Glückſeligkeit den Göttern gleich. Dagegen iſt der Thor im Bewußtſeyn der Schlechtigkeit ſeiner Perſon elend; auch als König iſt er ein Bettler; auch verehrt von ſeinen Unterthanen iſt er vor ſich ſelbſt verachtet; das Vergnügen ſättigt ihn nie, und den Schmerz hat er nicht ertragen gelernt.

Der Menſch handelt nach Begierden. So lange dieſe der Natur und Würde der Vernunft gemäß ſind, darf der Weiſe ſie nicht unterdrücken. Solche Begierden ſind aber das Wollen (βουλησις), oder das vernünftige Streben nach einem künftigen Gute; die Vorſicht (ευλαβεια), oder die vernünftige Entfernung von einem künftigen Uebel; die Heiterkeit (χαρα), der vernünftige Genuß eines gegenwärtigen Guts. Wenn dieſe Begierden ausarten, und die Schranken überſchreiten, welche ihnen die

Würde der Vernunft ſetzt, ſo werden ſie Affecten und Leidenſchaften. Dieſe darf der Weiſe ſich nicht erlauben; nur der Thor überläßt ſich ihnen. So entſpringen aus der unrichtigen Meynung von einem künftigen Gute die heftige Sehnſucht (επιθυμια); von einem gegenwärtigen Gute, die ausgelaſſene Freude (ηδονη); von einem gegenwärtigen Uebel die Betrübniß (λυπη); von einem künftigen Uebel, die Furcht (φοβος). Wenn der Menſch dieſen Affecten nachhängt, werden ſie Leidenſchaften, und bewirken eine Krankheit und Schwäche der Seele (morbum cum imbecillitate), wodurch die Thorheit unheilbar wird *).

Unter allen Syſtemen der Griechen hatte das Stoiſche bey den Römern von der Epoche an, da ſie ſich für Philoſophie intereſſirten, die meiſten Anhänger, und eben dasſelbe war auch vielleicht das einzige, das ihnen eine weitere innere Ausbildung verdankt. Es erfuhr auch in der Folge manche Abänderungen, die theils durch ſeine Mängel im theoretiſchen Theile, theils durch die Strenge ſeiner moraliſchen Anforderungen, denen die menſchliche Natur, wie ſie einmal iſt, nie genug thun kann, veranlaßt wurden; theils auch Wirkungen der Debatten der ſpätern Stoiker mit den übrigen philoſophiſchen Schulen waren. Unter den ſpätern Stoikern zeichnen ſich vornehmlich aus Epiktet, Seneca und Antonin. Sie hatten das Eigne, daß ſie die praktiſche Philoſophie zur Hauptſache machten, und wenn ſie auch die theoreti-

*) S. Tiedemann's Syſtem der Stoiſchen Philoſophie B. III. Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft S. 200. 227.

retiſchen, insbeſondre die dialektiſchen, Unterſuchungen nicht ganz vernachläſſigten, ſo waren ihnen die letztern doch mehr Gegenſtände einer bloß hiſtoriſchen Kentniß, als ſolche, denen ſie ſelbſt eine ernſtliche Aufmerkſamkeit und Theilnahme geſchenkt hätten. Selbſt Seneca, der auch eifriger Naturforſcher war, war doch im Ganzen mehr praktiſcher Philoſoph. Die ſpätern Stoiker hatten nicht die äuſſern Antriebe zur theoretiſchen Speculation, und vornehmlich zur Dialektik, welche die ältern hatten, die beſtändig in einer philoſophiſchen Fehde mit den entgegengeſetzten Parteyen der Akademiker, Peripatetiker und Pyrrhoniſten, begriffen waren, deren Angriffe immer mit den Waffen der Dialektik geſchahen, und alſo auch nur durch eben dieſelben abgelehnt werden konnten. Seneca und Antonin waren Staatsmänner, für welche das äuſſere Intereſſe einer philoſophiſchen Schule völlig gleichgültig war. Die ältern Stoiker waren Lehrer der Philoſophie, deren Achtung und Beyfall auch davon mit abhing, daß ſie das Anſehn ihrer Schule gegen die Eiferſucht der übrigen behaupteten. Daher mußten die letztern unaufhörlich polemiſiren, wobey es denn auch nicht fehlen konte, daß ihre unmittelbaren Schüler, ſelbſt als bloße Dilettanten der Philoſophie, den polemiſchen Ton von ihnen annahmen, und auf die Kentniſſe und Fertigkeiten des Geiſtes einen Werth legten, die er vorausſetzte oder herbeyführte. Seneca und Antonin verachteten weder die theoretiſche Metaphyſik ganz, noch hielten ſie auch die dialektiſche Kunſt ſchlechthin für unnütz. Vielmehr äuſſert beſonders der erſte mehrmal in ſeinen Schriften, daß ſie zur Beförderung der Gewandtheit des Geiſtes und zur Gründlichkeit der Einſicht ſehr heilſam ſey. Aber ſie tadelten ihre Vorgänger deshalb

laut und bitter, daß ſie zu viel Mühe und Zeit dabey verloren, den Hauptzweck der Philoſophie, die Bildung des ſittlichen Charakters, darüber aus den Augen geſetzt, und die wirkliche Vervollkomnung der Wiſſenſchaft mehr gehindert oder aufgehalten, als begünſtigt und erleichtert hätten. Sogar Epiktet, ob er gleich öffentlicher Lehrer der Philoſophie war, und den Nutzen, welchen die Dialektik in der That haben kann, ſo wenig verkante, daß er ihn vielmehr ausdrücklich hervorzuheben und darzulegen ſuchte, eiferte doch ſehr dagegen, daß man ein Hauptſtudium aus ihr mache, und das eigentliche Ziel des Philoſophirens, Einſicht in das Weſen der Tugend, und Fertigkeit in der Ausübung derſelben, verfehle. Zweytens waren die ſpätern Stoiker entfernt von der Einſeitigkeit und Pedanterey, die den ältern ſo oft eigen war, und ihnen ſo oft die Spöttereyen der andern philoſophiſchen Parteyen zuzog. Sie nahmen auch aus andern philoſophiſchen Syſtemen auf, was ihnen wahr und nützlich, und zur Erreichung des Endzwecks der Philoſophie überhaupt beyzutragen ſchien. Dieſes gilt hauptſächlich in Anſehung der theoretiſchen Philoſophie. Es war kein Parteygeiſt, der ſie hier leitete, und für die Mangelhaftigkeit gewiſſer Gründe dieſer und jener Behauptungen und Sätze des Syſtems blind machte. In der Phyſik wichen ſie gar ſehr von den ältern Stoikern ab. Sie verwarfen manche Hypotheſen und Erklärungen derſelben gänzlich, und waren geneigter, bald dem Plato, bald ſelbſt dem Epikur u. a. beyzupflichten. Im Allgemeinen wird ihre Manier, über metaphyſiſche Probleme zu philoſophiren, durch eine ruhige Beſcheidenheit charakteriſirt, die jeden unnützen Subtilitätenkram und jedes Wortgezänk verſchmähte. Nur dem praktiſchen Theile des Stoi-

cismus

cismus waren sie mit voller Ueberzeugung ergeben, wiewohl sie doch die Grundsätze desselben mit Hinsicht auf die Schwäche der menschlichen Natur sehr milderten. Drittens die spätern Stoiker verbanden die Moral mehr mit der Religion, als die ältern thaten. Sie wiesen zwar den Pflichten die Vernunft zur einzigen Quelle an; aber sie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der sittlichen Gesetze, als vor ihnen geschehen war. Die genauere Bearbeitung der Moral, und die Betrachtung des menschlichen Lebens in seinem Verhältnisse zur Pflicht, mußte auch nach und nach bewirken, daß der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Die ältern Stoiker hatten zwar viel subtilisirt über die letzte Ursache der Welt, und die Beziehung, in welcher jene zu dieser stehe. Sie hatten auch die Resultate der Speculation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da sie den Begriff von Gott abgesondert von der Moral untersuchten, so hinderten die dialektischen Schwierigkeiten, die hierbey der theoretischen Vernunft unvermeidlich aufstoßen, daß sie damit auf das Reine kamen, und der Begriff von Gott blieb für die Moral gänzlich unfruchtbar. Es ist erst ein Verdienst der spätern Stoiker, Moral und Religion näher verbunden zu haben. Diese Vereinigung gab ihnen auch Gründe der Beruhigung an die Hand, wenn sie sich bey den Lehren, einerseits von der Vorsehung, und anderseits von der Freyheit des Menschen, in Zweifel verwickelt fühlten, die sie nicht zu lösen wußten. Endlich in der Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode unterschieden sich die spätern Stoiker ebenfalls von den ältern. Daß Seneca von der Unsterblichkeit überzeugt gewesen wäre, kann man freylich

nicht behaupten; aber er forſchte doch nach Gründen in der Natur der Seele, um ſie vernünftig zu folgern; er hegte einen Glauben daran, der ſich auf Gefühl ſtützte; er leitete Beruhigung aus dieſem Glauben ab bey den Unfällen und Widerwärtigkeiten des Lebens; kam ihm auch die Hoffnung zuweilen als ein Traum vor, ſo betrachtete er ſie doch als einen ſchönen, erquickenden, herzerhebenden Traum, deſſen Genuſſe in der Phantaſie er ſich gerne überließ, und den er auch gerne andern mittheilte, die er tröſten wollte. Weniger deutlich zeigt ſich ein Glauben an Unſterblichkeit beym Epiktet und Antonin. Man hat aber auch keinen Grund anzunehmen, daß ſie das Gegentheil geglaubt hätten. Vielmehr folgten ſie dem ſittlichen Gebote der Vernunft mit Reſignation auf alles dasjenige, was jenſeit des Grabes ſeyn oder nicht ſeyn könte, und ihre Vorſtellungen von der moraliſchen Natur Gottes und dem Verhältniſſe desſelben zu den Menſchen verbürgten ihnen, daß nach dem Tode zum mindeſten kein ſchlimmes Schickſal ihnen bevorſtehe. Sie empfahlen daher die entſchiedenſte Gleichgültigkeit, wie gegen die Scheingüter und Scheinübel des Lebens, ſo auch gegen den Tod. Der Weiſe hatte nichts zu fürchten, mochte auch eine Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode ſtatt finden, oder nicht *).

Für die Geſchichte der Philoſophie iſt unter den Schülern des Sokrates unſtreitig Plato derjenige, welcher die größte Aufmerkſamkeit verdient, da ſeine Lehre unverhältnißmäßig mehr auf die Nachwelt gewirkt hat, als irgend eines der ältern philoſophiſchen Sy-

*) S. Conz Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthümliche der ſpätern Stoiſchen Philoſophie u. w. Tübingen 1794. 8.

Systeme. Das Geburtsjahr des Plato fällt in Ol. LXXXVII, 3. Ausgerüstet mit allen Anlagen eines großen Geistes, einer kühnen schöpferischen Phantasie, einer scharf abwägenden Urtheilskraft, und einer regsamen nach ihrem Ziele rastlos strebenden Vernunft, besaß er auch ein edles wohlwollendes Herz, zur zartesten Empfänglichkeit für das Gute, Schöne und Erhabne gestimmt, und voll Energie, eine ähnliche Stimmung bey seinen Zeitgenossen zu wecken, und dadurch ihre Glückseligkeit zu befördern, so wie sich selbst Ruhm und Nachruhm zu erwerben. Der Wohlstand seiner Eltern war hinlänglich, ihm eine liberale Erziehung zu gewähren, und diese half jene Anlagen entwickeln und zur Reife bringen. Als Jüngling huldigte Plato der epischen, lyrischen und dramatischen Muse; aber die forschende Vernunft errang bald bey ihm die Herrschaft über die Phantasie; er gewann Interesse am Nachdenken über philosophische Probleme, und seine Bekantschaft mit dem Sokrates machte ihm dieses Interesse für sein ganzes Leben zum wichtigsten. Seinem Lehrer folgte er auch in der Manier und dem Gange der Untersuchung. Die Sittlichkeit war ihm das vornehmste Object der Philosophie, wie sie es jenem war; doch wirkten besondere Umstände auf die Bildung und Richtung seines Genies so entscheidend ein, daß sein philosophischer Charakter die Originalität erhielt, durch welche er in der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft eine neue Epoche stiftete. Sokrates war ganz ein bloß praktischer Volkslehrer, welcher sich unmittelbar an der vernünftig geprüften gemeinen Erfahrung hielt, und nur das als bewährt und brauchbar annahm, was diese lehrte und beglaubigte. Plato hingegen war zugleich gelehrter Philo-

ſoph. Der Werth der ſpeculativen Theorie war ihm ſehr früh einleuchtend geworden; er ſah ein, daß ſelbſt die praktiſche Weißheit haltbare Stützen vermiſſe, ſo lange die theoretiſche in ihren Principien ſchwankend und unſicher ſey. Daher der gleiche Eifer, mit dem er ſeinen Fleiß zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Erkentniß theilte. Aber durch den Unterricht des Sokrates war doch Plato's Wahrheitsliebe zu rein und ſtark, und ſein Gefühl für Tugend zu lauter und mächtig geworden, als daß ihm die Sophiſtik und das Syſtem des praktiſchen Egoismus hätten genug thun, und ihn feſſeln können. Aus dem Studium der Meynungen der ältern Philoſophen, hauptſächlich des Heraklit, Empedokles, der Eleatiker, und auch der Sophiſten, abſtrahirte er das Reſultat, daß die Erkentnißprincipien der Dinge im menſchlichen Gemüthe liegen müßten, und die Entdeckung des Geheimniſſes der Philoſophie von der Aufhellung des Unterſchiedes zwiſchen feſter unwandelbarer Erkentniß (επιστημη), und der veränderlichen Meynung (δοξα), und der Gründe desſelben abhange. Auſſerdem ſcheint ihn ſeine Beſchäftigung mit der Mathematik in dem Urtheile von der Wichtigkeit dieſes Unterſchiedes, welcher der eigenthümliche Hauptgegenſtand ſeines Forſchens wurde, beſtärkt zu haben, und deswegen hatte er eine ſolche Vorliebe für jene Diſciplin, und rieth, ſich zur Philoſophie durch Studium der Mathematik vorzubereiten. Gerade dieſe Wendung, welche ſeine Speculation erhielt, und die Urſachen, welche dieſelbe veranlaßten, erklären auch den Enthuſiasmus, mit welchem er in das Pythagoriſche Syſtem einzudringen ſuchte, da dieſes ebenfalls die Feſtſetzung wiſſenſchaftlicher Principien zum Zwecke hatte, und auf mathe-

matis

matiſchen Begriffen beruhte. Die Sittenlehre insbeſondere bearbeitete er nicht ſowohl popular, wie Sokrates; ſondern vielmehr in ſcientifiſcher Hinſicht; er bemühte ſich, ſie an ſeine theoretiſche Metaphyſik anzuknüpfen. In Anſehung der Einführung derſelben in's Publicum, meynte er, es nicht bloß auf Beſſerung der Individuen anlegen zu müſſen, weil hierdurch bey dem zu allgemein verbreiteten und zu tief eingewurzelten Sittenverderbniſſe zu wenig gefruchtet werde. Er gab der Philoſophie den Beruf, die Quellen des Uebels, die fehlerhaften Staats- und Geſetzverfaſſungen zu verbeſſern, dadurch daß ſie die Politik auf die Moral gründe. Der größte und lehrreichſte Theil ſeiner praktiſchen Schriften hat daher die Politik und Legislation zum Inhalte, und vielleicht hat er auch für die Realiſirung mancher ſeiner hierher gehörigen Plane die Unternehmungen des Pythagoriſchen Bundes im Andenken gehabt, deren anfangs glücklicher Fortſchritt und hinterlaſſene Spuren ihn wohl zu aufmunternden Hoffnungen für das Gelingen ſeiner eignen Entwürfe verleiten konten. In ſeiner Vaterſtadt Athen wich Plato, vermuthlich aus Abſicht, allen bürgerlichen Aemtern aus; mit ſeinen Maximen konte er der Ochlokratie nicht nützen, und dieſen untreu werden wollte er nicht. Es mag ſeyn, daß die kränkende Nothwendigkeit, in einem Freyſtaate wegen der Verderbtheit der Verfaſſung, Geſetze, und der Bürger desſelben politiſch unthätig zu leben, ſeine Entwürfe von der beſten Republik und den beſten Geſetzen erzeugte. Mehr aber, als dieſe, haben doch wohl ſeine Beobachtungen über den Zuſtand der Staaten auf ſeinen Reiſen; ſein dreymaliger Aufenthalt in Sicilien am Hofe der Dionyſe in Syrakus; und ſein Umgang mit den

Pythagoreern, die das politiſche Ideal ihrer Ahnherrn noch nicht vergeſſen hatten, dazu beygetragen. Plato ſtarb zu Athen Ol. CVIII, 1 an ſeinem Geburtstage, da er in's 82. Jahr trat, bey einem Hochzeitſchmauſe. Sein Leichnam wurde im Ceramikus, nahe an dem Orte, wo er lehrte, der Akademie, begraben, und die Athener errichteten ihm ein Denkmal, das Pauſanias im zweyten Jahrhundert nach Chriſti Geburt noch ſah.

Hätte Plato's Manier zu philoſophiren auch nicht in der Schule des Sokrates die Eigenthümlichkeiten der Sokratik empfangen, ſo würde die Mode des Zeitalters ſie zu einer dialektiſchen geformt haben. Damals wurde nicht nur der philoſophiſche Unterricht meiſtens durch Geſpräche ertheilt, ſondern ſelbſt die eigne Unterſuchung philoſophiſcher Gegenſtände wurde gewöhnlich durch ſie angeſponnen, gerichtet, und nach der Leitung, die der wechſelſeitige Austauſch der Ideen gab, entwickelt. Ein dialektiſcher zuſammenhangender Vortrag ſpeculativer Lehren wurde erſt ſpäter herſchend, zur Zeit des Ariſtoteles, wo ſchon ein ſehr anſehnlicher Stoff philoſophiſcher Gelehrſamkeit vorhanden war, deſſen Umfang den Beſitzern es rathſam machte, eigentliche Dogmatiker zu ſeyn, wie den Zuhörern, ſich leidend zu verhalten, und bloß zu lernen, bevor ſie ſelbſt, und gemeinſchaftlich mit dem Lehrer, philoſophirten. Plato wählte daher auch für ſeine mündliche Lehre, und für ſeine Schriften, den Dialog. Aber in dem letztern ſchmiegte er ſich nicht ſo genau, wie andere Sokratiker, dem wirklichen Gange und Tone des Geſprächs im geſellſchaftlichen Umgange an; er ſchuf den Dialog des Markts zum veredelten Dialoge der Kunſt um. In der dialogiſchen Kunſt iſt dem Plato unter den

Alten

Alten keiner (denn Lucian ist nicht zu dem speculativ-philosophischen Dialogisten zu rechnen); und unter den Neuern sind ihm sehr wenige gleich gekommen. Dennoch ist unter seinen einzelnen Stücken eine große Verschiedenheit in Ansehung des materialen und formalen Werthes. In manchen ermüden seine Personen durch übertriebene Weitschweifigkeit, und sind unnütze Schwätzer und Frager; oft ist die Anlage des Dialogs zu verwickelt; der Zweck kann zu leicht, zumal gegenwärtig, verkant, der Hauptfaden zu leicht verloren werden; oft scheint die Klarheit der ganzen Gedankenreihe einer vermeynten künstlichen Schönheit der Form aufgeopfert zu seyn. Wer den Plato als philosophischen Dialogisten durchaus bewundern zu müssen wähnt, hat seine Dialoge nicht alle, und nicht ohne Vorurtheil gelesen. Bey dem allen bleibt ihm das Verdienst, nicht nur für die sokratische Manier in der schönsten Simplicität, sondern auch für die Gattung des philosophischen Dialogs überhaupt, classisch zu seyn.

Man hat gezweifelt, ob Plato sich die Philosophie in einem systematischen Ganzen gedacht, oder ein solches als Schriftsteller bezweckt habe, und man hatte zu dem Zweifel manche sehr scheinbare Gründe. Allein die Vorstellungsart von gewissen Gegenständen kann systematisch seyn, d. i. in einem Principe zusammenhangen, ohne daß sie nach den Regeln der äussern systematischen Form geordnet wäre. Es ist nur vorzüglich darauf zu achten, ob eine Hauptidee vorhanden ist, welcher die sämtlichen Theile untergeordnet sind, und mittelst welcher diese, falls man sie auf die äussere systematische Form zurückführte, wie ein Ganzes erscheinen würden. Nun läßt es sich nicht leugnen, daß dieses bey den Platonischen Lehren

ren wirklich der Fall ſey. Plato hat einen Begriff von Philoſophie überhaupt, auf welchen ſich alle ſeine Unterſuchungen beziehn, daß ſie die Wiſſenſchaft von demjenigen ſey, was in den Dingen als feſt und bleibend gedacht werden kann, was alſo Object einer reinen Vernunfterkentniß iſt (De Republ. VI. p. 21. Diog. Laert. III. S. 63). Freylich hat Plato das Gebiet der Philoſophie nicht genau ausgemeſſen, noch weniger einen vollſtändigen und erſchöpfenden Anbau deſſelben verſucht. Er iſt auch in der Beſtimmung des Begriffes einzelner philoſophiſcher Diſciplinen und ihrer Grenzen, nur bey allgemeinen Entwürfen ſtehen geblieben. Allein man muß demungeachtet einräumen, daß ſein Geſichtspunkt erhaben und weit umfaſſend genug war, um ſich die Philoſophie als eine ganze Wiſſenſchaft von einem durch die Natur ihres Inhalts und Zwecks ſcharf gezeichneten Bezirke zu denken; denn dieſer Geſichtspunkt offenbart ſich in ſeiner Idee von der Philoſophie überhaupt deutlich genug. Ferner für die Kentniß der Platoniſchen Philoſophie als eines beſondern Syſtems ſind nicht alle Dialoge deſſelben gleich wichtig. Die ihm eigenthümlichen Meynungen ſind in denen enthalten, welche er in ſeinen ſpätern Jahren ſchrieb, und von deren Entſtehungsepoche wir genauer unterrichtet ſind. Die in dieſen vorgetragenen Lehren können und müſſen alſo allein für echt Platoniſche genommen werden, geſetzt auch, daß ihnen Behauptungen in frühern Dialogen zuwider lieſen. Die Perſon, welche Plato's eigne Meynungen in den Dialogen entwickelt, iſt freylich nicht immer mit Gewißheit zu erkennen; aber ſie iſt doch in den meiſten auffallend bemerklich; in manchen läßt ſie ſich mit hoher Wahrſcheinlichkeit aus dem Tone, welchen ſie beobachtet, aus der Einſtimmung ihrer Gedan-

danken mit anerkanten Platonischen Sätzen, und aus Zeugnissen, namentlich des Aristoteles u. a., vermuthen. In denen aber, wo bloß debattirt wird, ohne daß ein bestimtes Resultat heraus käme, ist die Person des Plato im Grunde gleichgültig; denn man kann doch mit Rechte folgern, Plato habe über diese Materien nicht entscheiden wollen. Man kann demnach dem Plato nicht nur die Idee eines Ganzen der Philosophie zutrauen, sondern auch die Voraussetzung ist gar nicht dem wirklichen Inhalte seiner Schriften zuwider, daß seine Hauptlehren mit jener harmoniren, und nach derselben zu einem Systeme verbunden werden können *).

Schon daraus, daß Plato ein so phantasiereicher Kopf war, läßt sich der häufige Gebrauch, welchen er von Tropen, Gleichnissen, historischen Sagen und Mythen machte, zur Einleitung seiner Dialoge, oder auch zur Darstellung gewisser Philosopheme selbst, befriedigend erklären. Man dürfte sich wohl eher wundern, wenn man denselben in den Werken eines solchen Kopfes vermißte, der noch dazu vom Studium der dichtenden Kunst zur Philosophie übergegangen war, und ausserdem, um seine Ideenwelt in einer edeln philosophischen Prose zu bezeichnen, die damalige Sprache noch zu arm, zu schwankend, und gleichsam zu sinnlich fand. Allein in den Absichten, die Plato als Philosoph und als schriftstellerischer Künstler hatte, liegen auch besondere Gründe, die ihm die Verflechtung des Raisonnements mit bildlicher und mythischer Darstellung empfehlen konten. Seine Dialoge sollten dramatisch seyn; er konte sie also nicht besser, als an historische Thatsachen anknüpfen;

*) S. Tennemann's System der Platonischen Philosophie B. I.

knüpfen; daher geht er zuweilen von alten Sagen aus, wie im Politicus, wo er mit der Ueberlieferung vom Saturniſchen Zeitalter anhebt; dieſe Sagen gehören alsdenn zur Form des Dialogs, nicht zum Inhalte deſſelben. Oder er wollte nur die Faſſung einer Reihe abſtracter Begriffe erleichtern dadurch, daß er ſie in ein Bild kleidete, und die Phantaſie in's Spiel zog. Solche Bilder und Mythen ſchlingen ſich bey ihm um Form und Inhalt zugleich herum. Endlich half er ſich auch da durch Mythen, wo wirklich für den Philoſophen nur Mythen möglich ſind, wenn es überſinnlichen Gegenſtänden jenſeits des Gebiets der Erfahrung galt, wo die Vernunft keinen feſten Boden antrifft, und bloß auf den Flügeln luſtiger Träume umherſchweifen mag. Dergleichen Mythen erſetzen bey ihm die Stelle des Raiſonnements, ſind eigentlich Platoniſche Philoſopheme, und können nicht lediglich für Producte einer verſchönernden Phantaſie gehalten werden, der es darum zu thun iſt, die nakte Wahrheit mit den Huldgöttinnen zu verſchwiſtern. Es ſind von der Gattung alle diejenigen, welche auf das Vordaſeyn der Seele unter den ſeligen Dämonen, auf ihren Fall, auf ihren Zuſtand nach dem Tode u. w. ſich beziehen. Selbſt die ſogenannte Republik des Plato im ſtrengſten Sinne kann für einen Mythus angeſehen werden, der die Tugend der Menſchheit veranſchaulichen ſollte; und ſie würde vielleicht immer dafür angeſehen worden ſeyn, wenn Plato nicht zuweilen in der Entwickelung derſelben ſeinen Hauptzweck vergeſſen, und den Entwurf einer mythiſchen Republik mit dem einer wirklichen, auf die Menſchheit, nicht wie ſie ſeyn ſollte, ſondern wie ſie iſt, anwendbaren Republik verwechſelt hätte. Freylich bleibt es hierbey ein hiſtoriſches Problem, ob

Plato

Plato dieſe Mythen im Ernſte verſtanden, und als nothwendige Schlußſteine zur Ausfüllung von Lücken benutzt habe, die er durch Raiſonnement nicht zu ergänzen wußte; oder ob ſie auch nichts weiter an und für ſich, als Erfindungen ſeiner vernünftelnden Einbildungskraft waren, denen er keinen höhern oder geringern Werth beylegte, als welcher ihnen vor der echten prüfenden Vernunft gebührt. Inzwiſchen iſt doch jenes wahrſcheinlicher, als dieſes. Das eigenthümlichſte Philoſophem des Plato, die Ideenlehre, iſt mit mehr Mythen von der Seele ſo innig verknüpft, daß es mit denſelben ſteht oder fällt. Es iſt alſo auch nicht glaublich, daß, da die Ideenlehre gewiß ein weſentliches Beſtandſtück ſeiner eſoteriſchen Philoſophie geweſen iſt, er die Mythen aus dieſer ganz verbannt haben ſollte, was ohnehin von ſeinem Genie nach der natürlichen Anlage, der Richtung und Bildung deſſelben, ſich überhaupt kaum vermuthen läßt. Zur ſcharfen Beſtimmung der wahren Begriffe und Lehren des Plato in ihrer Lauterkeit aber geht aus ſeinem Gebrauche von Tropen, Gleichniſſen, Sagen und Mythen die logiſchpraktiſche Regel hervor, ſie ſo viel wie möglich ihres äuſſern Gewandes zu entkleiden, und die Vieldeutigkeit der Ausdrücke auf einen feſten Sinn in dem localen Zuſammenhange, wo ſie vorkommen, zurückzubringen, um ſowohl die Platoniſche Lehre nicht miszuverſtehn, als auch ſie deſto richtiger würdigen zu können.

Da Plato, dem Geiſte ſeines Philoſophirens nach, es darauf anlegte, die Philoſophie zur Wiſſenſchaft zu erheben, ſo mußte er auch den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt genauer feſtſetzen, vornehmlich in der Beziehung, in welcher die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſollte. Er entdeckte in der menſchlichen

lichen Erkentniß einen allgemein durchgreifenden Unterſchied, daß ein Theil derſelben mit dem Bewußtſeyn der Zufälligkeit und Veränderlichkeit verknüpft iſt, der andere Theil hingegen den Charakter der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit an ſich trägt. Dieſe Entdeckung mußte ihn unmittelbar auf den Schluß leiten, daß die Principien der Philoſophie, denen er nachforſchte, nicht im Gebiete der veränderlichen Erkenntniſſe anzutreffen ſeyen, indem ſie ſonſt einer ewigen Ungewißheit unterworfen wären, und niemals ihre Gültigkeit behaupten könten; ſondern lediglich im Gebiete deſſen, was als unveränderlich, und ſich immer ſelbſt gleich erkant wird. Er ſchloß daher alles, was überhaupt Meynung heißt, von der eigentlichen Philoſophie aus, und ſchränkte dieſe auf Gegenſtände des Wiſſens ein.

Für die Erkenntnißquelle der Philoſophie, ſofern ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſollte, konte Plato, da er einmal den Gegenſatz zwiſchen Meynen und Wiſſen ſo deutlich eingeſehen hatte, unmöglich die ſinnliche Erfahrung halten. Denn was ſie dem Gemüthe darſtellte, war nicht bleibend, vielmehr in einem ſteten Wechſel und Hinſchwinden aus einem Momente der Veränderung in das andere begriffen, und konte alſo ſeiner Natur nach nur eine ſchwankende Einſicht, eine Meynung, bewirken, die dem Zwecke der Philoſophie nie Genüge that. Gleichwohl bemerkte er in dem Bewußtſeyn ſeiner Vorſtellungen auch ſolche Erkenntnißſtücke, denen er die Eigenſchaft des Bleibenden, Feſten und Nothwendigen, nicht abzuſprechen vermochte. Um das Daſeyn und die Möglichkeit derſelben

*) *Plato* de republ. III. d. 165. Opp. T. VII. ed. Bip. Philebus T. IV. p. 299. Gorgias p. 39 ſq.

ſelben zu erklären, mußte er daher auſſerhalb der Sinnlichkeit zunächſt eine beſondere Erkenntniß-quelle in der Vernunft des Menſchen für ſich, ſtatuiren, wobey es freylich vorerſt unentſchieden war, wie die Vernunft jene Erkenntnißſtücke hervorbringe, oder, falls ſie etwa angebohren wären, zum Beſitze derſelben gelangt ſey. Dieſe Verſchiedenheit der Erkenntnißquellen, welche Plato anfangs nur im Allgemeinen und unbeſtimt geahndet haben mag, ladete nun nicht bloß zu einer tiefer eindringenden Unterſuchung des Vorſtellungsvermögens überhaupt ein; ſondern ſie bedurfte auch derſelben nothwendig; theils ihrer eigenen Begründung wegen, damit ſie nicht wie eine willkührliche oder höchſtens bloß wahrſcheinliche Hypotheſe erſchiene; theils um das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft angeben zu können. Deswegen hat ſich Plato auch mit großer Sorgfalt auf ſie eingelaſſen, und man muß die Reſultate kennen, die er gezogen hat, um ſein übriges Syſtem richtig zu faſſen und zu beurtheilen, weil ſie dieſem zur Grundlage dienen.

Zuvörderſt unterſchied er in der Thätigkeit des Vorſtellens nach ihrem ganzen Umfange im Bewußtſeyn die Empfindung (αἴσθησις); ſowohl inſofern ſie eigentliche Senſation iſt, und nur den ſubjectiven Zuſtand oder die Afficirung dem Gemüthe darſtellt, als auch ſofern ſie ſich auf ein äuſſeres Objekt bezieht, und Anſchauung iſt. Unter die Rubrik der Empfindungen gehören bey ihm auch die Aeuſſerungen des Begehrungsvermögens und des innern Gefühls. Er bemerkte zweytens als charakteriſtiſch ausgezeichnet den Begriff, der das vorgeſtellte Mannichfaltige in einer Einheit verbindet (διάνοια). Für den Gattungsnamen Vorſtellung hatte er kein Wort.

Die Empfindungen sind sinnlich; sie haben einen Gegenstand, der auf die äussern Sinne einwirkt, und sie dadurch hervorbringt. Die Begriffe, als solche, sind ein Product des Verstandes, wenn gleich ihre Gegenstände durch die Anschauungen der Sinnlichkeit gegeben seyn mögen. Die Kriterien des Unterschiedes aber zwischen sinnlichen Vorstellungen und Begriffen liegen darin, daß jene durch die äussern Organe und die Seele, diese durch die Seele allein, erzeugt werden; daß jene das Einzelne, diese das Gemeinsame, vorstellen; daß jene ein unbestimtes Empfundenes, diese ein bestimtes Gedachtes, ausdrücken. Unter den Begriffen selbst ist wiederum die Verschiedenheit, daß einige mit einem Erfahrungsgegenstande zusammentreffen; andere zwar einem Erfahrungsgegenstande correspondiren, aber ohne genau mit ihm zusammenzutreffen, wie z. B. der Begriff einer geometrischen Figur; noch andere gar keinem Erfahrungsgegenstande correspondiren z. B. das Sittlich-Gute. Bloß jene Verschiedenheit der Merkmale der vorstellenden Thätigkeit im Bewußtseyn scheint den Plato bewogen zu haben, daß er Sinnlichkeit und Verstand (mit Einschlusse der Vernunft als eines Vermögens der Begriffe ohne Erfahrungsobject) trennte *).

Das wahre Kriterium des Unterschiedes zwischen der äussern und innern Sinnlichkeit kante Plato noch nicht deutlich. Dies hatte die Folge, daß er nicht nur eine beträchtliche Zahl Vorstellungen von der Zahl der sinnlichen ausschloß; sondern auch die äussern

*) Phileb. Opp. T. IV. p. 254 sq. Theaetet. T. II. p. 140 sq. De rep. T. VII. p. 147. Phaedon. T. I. p. 140 sq. Cratylus T. III. p. 345. Timaeus T. IX. p. 348.

äussern Sinnenorgane für nothwendige Bedingungen der Sinnlichkeit überhaupt erklärte. Er nahm schlechtweg äussere Dinge als die Ursachen an, welche durch ihre Eindrücke auf die Organe die Fassungskraft der Seele in Bewegung setzen, so daß sie jenen Eindrücken gemäß die Bilder der Dinge (εἰδωλα) in sich erzeuge. Daher verglich er auch die Seele mit einem Schreiber, der das, was ihm von aussen durch die Sinne zuströme, in sich selbst aufzeichne. Von den Eindrücken der äussern Dinge, behauptete er ferner, blieben Spuren in der Seele zurück, welche ihr dazu dienten, das ehemals empfangene Bild zu erneuern. Durch das Zurückbleiben dieser Spuren werden das Gedächtniß und die Phantasie, zwar nicht als Vermögen, aber doch nach ihrer Beziehung auf Vorstellungen, möglich. Das Gedächtniß (μνημη) besteht in der bloßen Fähigkeit, Reste ehemaliger Eindrücke aufzubewahren; es erstreckt sich nicht bloß auf die sinnlichen, sondern auch auf die Verstandesvorstellungen, von denen folglich ebenfalls Spuren nach Plato's Voraussetzung sich erhalten müssen, weil sonst das Gedächtniß sie nicht bewahren könte. Für das, was wir jetzt Phantasie in besonderer Bedeutung nennen, hatte Plato zwar kein eigenthümliches Wort; denn φαντασια ist bey ihm etwas anderes; er dachte sich aber ein Erneuerungsvermögen der Vorstellungen, dem er solche Wirkungen zuschrieb, die wir jetzt der Phantasie beylegen, und welches er die Αναμνησιν nannte. Diese (Αναμνησις) begriff theils die Erinnerungskraft, die sich ohne Phantasie nie äussern kann, theils das Vermögen, analoge Vorstellungen mit denen zu bilden, die durch äussere Eindrücke gegenwärtig sind, welches wiederum ein Zweig der Phantasie ist; theils endlich

das Vermögen der Verbindung der Vorſtellungen im Allgemeinen (der Ideenaſſociation). Die Seele überhaupt, ſofern ſie vorſtellendes Subject iſt, verglich Plato auch mit einer wächſernen Tafel (tabula raſa), und dieſes Bild iſt ſehr berühmt geworden. Aber dem Plato war es doch nur ein Bild; nicht daß er damit eine wirkliche materielle Receptivität hätte andeuten, und dieſe, wie einige geglaubt haben, der Leber beymeſſen wollen *).

In Anſehung der Begriffe bemerkte Plato eine zwiefache Gattung: a) diejenigen, welche ſich auf einen Erfahrungsgegenſtand beziehen (empiriſche, δοξαι); b) diejenigen, die einem überſinnlichen Gegenſtande correſpondiren (intelligible, νοησεις, επιστημαι). Das Erzeugen der Begriffe durch den Verſtand überhaupt iſt Denken. Bey der Unterſuchung der innern Beſchaffenheit des Denkens nahm Plato die Sprache zu Hülfe. Dieſe iſt äuſſere Darſtellung jenes, und wiewohl ſie erſt durch jenes beſtimmt wird, ſo kann ſie doch benutzt werden, weil ſie intuitivere Merkmale hat, um aus den Geſetzen ihrer Möglichkeit auf die Geſetze der Möglichkeit jenes zu ſchlieſſen. Jede Rede (enuntiatio) iſt Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann ſie nur ſeyn, indem vorher dieſe Verknüpfung ſo gedacht wird; ſie iſt ein Urtheil. Denken iſt alſo Urtheilen. Das Denken kann ſich aber wiederum in einer zwiefachen Function äuſſern, entweder daß es die Verknüpfung zwiſchen einem Subjecte und Prädicate wirklich beſtimt (δοξαζειν); oder daß es dieſelbe nur als möglich vorausſ

*) Charmid. Opp. T. IV. p. 118. Theaetet. T. II. p. 86 ſq. Phil. T. IV. p. 250.

ausſetzt, und ſie wirklich zu beſtimmen ſucht (διανοεισθαι). Alles Denken überhaupt iſt Verbinden des Mannichfaltigen, ſey es nun, daß der Verſtand bloß Begriffe formt, oder daß er urtheilt; denn ſelbſt das Urtheilen iſt wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff iſt als ſolcher, als Wirkung des vorſtellenden Subjects, verſchieden von dem, was durch ihn begriffen wird. Er enthält alſo ein Eins und ein Vieles, da nichts unter eine Einheit zuſammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben iſt. Jeder Begriff muß einen Gegenſtand haben; aber ſeine Beziehung auf denſelben kann näher oder entfernter ſeyn; es giebt ſolche, die ſich unmittelbar auf einen gewiſſen Stoff beziehen, und ſolche, die nur das Gemeinſame von mehr Vorſtellungen enthalten, folglich einen größern Umfang haben, als jene, ſo daß jene unter ihnen ſtehn. Die Begriffe ſind daher in einer gewiſſen Verbindung unter einander, und dieſe Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wiſſenſchaft von der Art dieſer Verbindung iſt die Dialektik *).

Die Begriffe werden ihrem Gegenſtande nach entweder aus ſinnlicher Erfahrung erworben, ſind alſo empiriſch (φαντασιαι), oder nicht. Die erſtern ſind Producte der Sinnlichkeit und des Verſtandes zugleich. Werden ihre Merkmale auf's neue zergliedert, deutlich unterſchieden, abermals zuſammengefaßt und mit dem Objecte verbunden vorgeſtellt, ſo entſpringen empiriſche Urtheile. Jedes empiriſche Urtheil aber erfordert ſchon einen Begriff, der vorher geht, nicht vom Verſtande mittelſt des

*) Plat. Theaetet. Sophiſta et Philebus.

des Zuſammenfaſſens ſinnlicher Merkmale erzeugt wird, ſondern vielmehr die Urſache iſt, warum der Verſtand die verbundenen ſinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet iſt ein Menſch, der dieſe oder jene Geſichtszüge hat. Hier ſind freylich die Merkmale, die ſich auf den beſtimten Gegenſtand (den Theätet) beziehn, aus der ſinnlichen Erfahrung entlehnt und zuſammengefaßt; aber in dem Urtheile komt auch der Begriff Menſch vor, der vorhergeht, nicht aus den ſinnlichen Merkmalen durch den Verſtand gebildet wurde, hingegen die Urſache war, daß die zuſammengefaßten ſinnlichen Merkmale zum Begriffe werden konten. Dieſe Begriffe, die nun erſt empiriſche Begriffe und Urtheile möglich machen, müſſen, da ſie nicht in der Sinnlichkeit ihre Quelle haben, dem Verſtande allein angehören, und in einem beſondern Vermögen desſelben ihrem Grunde nach anzutreffen ſeyn. Weil aber ſchlechterdings kein Begriff ohne Gegenſtand ſeyn kann, ſo müſſen auch ſie einem Gegenſtande entſprechen, der inzwiſchen nicht anſchaulich, ſondern nur denkbar iſt. Plato unterſchied alſo den empiriſchen Verſtand (δοξα), ſofern er bloß ſinnliche Wahrnehmungen verbindet, und dieſelben auf einen Begriff zurückführt, von einem höhern Verſtande (νοησις), der das Vermögen allgemeiner Begriffe iſt, auf welche mehr Vorſtellungen zurückgeführt werden, weil jene das Gemeinſame derſelben, wiewohl nur denkbar, enthalten, und dadurch ihre Vereinigung zu einem Begriffe bewirken. Theätet iſt ein einzelnes Individuum, ſofern die ſinnliche Wahrnehmung gewiſſe Merkmale von ihm gewährt, wodurch er ſich von andern auszeichnet; dieſe Merkmale zuſammengefaßt ſtehn unter dem Gattungsbegriffe

begriffe Menſch, der das ihnen Gemeinſame ausdrückt a priori. Theätet iſt alſo nach dem Gattungsbegriffe ein Menſch; nach den ihm eigenen ſinnlichen Merkmalen aber ein beſtimmter Menſch. Ohne den Gattungsbegriff Menſch wäre kein ſinnlicher Begriff vom Theätet, als einem beſtimten Menſchen, möglich.

Da Plato den allgemeinen Begriffen, aus denen er die Möglichkeit alles Denkens herleitete, nicht ihr Object in der Erfahrung anwies; gleichwohl durch das nothwendige Geſetz der Vorſtellungen überhaupt gezwungen, ihnen ein Object zugeſtehen mußte; ſo laſſen ſich die Merkmale leicht erklären, die er ihren Gegenſtänden beylegte. Sie ſind nemlich unkörperlich, können nicht angeſchaut werden, und im Gebiete der Sinne iſt nichts zu finden, was ihnen congruirte; ſie ſind feſt, bleibend und unwandelbar; denn ſie enthalten die nothwendigen gemeinſamen Merkmale der Dinge, auf welche ſie bezogen werden, und machen das eigentliche Weſen derſelben aus (ουσιαν, το οντως ον); dahingegen das ſinnlich Wahrgenommene zufällig, veränderlich und immer wechſelnd iſt. Sie ſind die ſich ewig gleichen Formen und Muſter der Sinnendinge (παραδειγματα), und die letztern ſind nur als unvollkomne Nachbildungen (ὁμοιωματα) von ihnen zu betrachten. Sie ſind endlich durch das Bewußtſeyn des Denkvermögens gegeben, laſſen ſich daher ohne Hülfe der Sinnenerfahrung entwickeln, und haben einen höhern Grad von Deutlichkeit.

Vermöge des Unterſchiedes der empiriſchen und allgemeinen Begriffe, was die Erkentniß-quelle betrifft, machte Plato auch eine Trennung zwiſchen dem reinen und dem empiriſchen Den-

ken (νοειν, δοξαζειν). Das Letztere iſt die Thätigkeit des Verſtandes, wenn er bloß ſinnliche Wahrnehmungen begreift und darüber urtheilt. Das Erſtere iſt diejenige Thätigkeit, wenn er bloß ſich mit allgemeinen Begriffen beſchäftigt, dieſe zergliedert und verfolgt, ohne ſich um ſinnliche Wahrnehmung zu bekümmern. Das ſogenannte reine Denken kann auf eine zwiefache Art geſchehn: entweder ſo, daß der Verſtand gewiſſe allgemeine Begriffe als Principe annimt, und den Folgen derſelben nachgeht mit Hülfe der Anſchauung; oder ſo, daß er von allgemeinen Begriffen zu den oberſten Principien hinaufſteigt, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen. Bewirkt der Verſtand auf jene Weiſe ein Ganzes von Erkentniſſen, ſo entſteht eine reine, aber keine feſte Wiſſenſchaft, weil das Princip derſelben nicht geſichert iſt (διανοια). Bewirkt er aber ein Ganzes von Erkentniſſen auf dieſe Weiſe, ſo entſteht eine reine und zugleich feſte Wiſſenſchaft (επιστημη), weil ſie auf dem höchſten Principe beruht *).

Die angebohrnen Begriffe ſonderte Plato in eine zwiefache Claſſe ab, von denen die eine die ſogenannten mathematiſchen Begriffe enthielt, die andere aber diejenigen, welche zu dieſen nicht gerechnet werden können. Die mathematiſchen Begriffe ſind zwar auch dem menſchlichen Verſtande ſchon urſprünglich eigen; aber ſie haben das unterſcheidende Merkmal, daß ſie eine unendliche Zahl von Gegenſtänden beſtimmen, die ſich ſelbſt vollkommen ähnlich ſind; wie z. B. durch den Begriff eines Cirkels überhaupt eine unendliche Menge ſich vollkommen ähnlicher Cirkel

*) *Plat.* de republ. VI. p. 122 ſq. VII. p. 160. Cf. Phaed. p. 147 ſq.

Cirkel bestimt werden. Dahingegen durch die nichtmathematischen angebohrnen Begriffe wird nur Ein Gegenstand bestimmt. Hierin ist auch vielleicht die Ursache zu suchen, daß Plato die mathematischen Begriffe, weil sie auf viele, wiewohl sich vollkommen ähnliche Gegenstände gehen, und nicht einen Gegenstand überhaupt ausdrücken, für bedingt ansah, und die Wissenschaft von ihnen, die Mathematik, zwar für eine Verstandeswissenschaft, aber nicht für eine strenge Wissenschaft gelten lassen wollte. Er nannte also auch bloß die angebohrnen nichtmathematischen Begriffe, die Einen Gegenstand fest und unwandelbar darstellen, Vernunftbegriffe oder Ideen (ἰδέαι, Species, Simulacra rerum), und von diesen behauptete er, daß sie dem wirklichen Seyn der Dinge correspondirten.

Die Lehre von den Ideen ist die wichtigste in der Platonischen Philosophie; denn sie ist diejenige, welcher diese ihren originalen Charakter verdankt. Daß Plato die Möglichkeit des Denkens aus den Ideen herleitete, weil er den einzigen Grund einer Verbindung des Mannichfaltigen in ihnen als absoluten Gattungsbegriffen anzutreffen glaubte, ist nicht der einzige Gesichtspunkt, woraus sie bey ihm betrachtet werden müssen, so interessant auch dieser schon an und für sich, selbst in Beziehung auf die neuere Philosophie, ist. Die Ideenlehre des Plato muß auch aus dem metaphysischen Gesichtspuncte untersucht werden. Er nahm sie für das Erklärungsprincip nicht bloß des Denkens, sondern auch des Erkennens, an, und hoffte mittelst derselben den Zwist zwischen der Sinnenerfahrung und dem reinen Verstande, der bisher die entgegengesetzten philosophi-

ſchen Parteyen, und auſſer ihnen die Skeptiker, beſchäftigt hatte, wenn nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung desſelben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die ſinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein beſtimtes Object gedacht werden kann, daß es der Verſtand auf eine Idee bezieht; ſo muß auch dieſe Idee das eigentliche Object an ſich ſelbſt (das Ding an ſich) darſtellen. Das ſinnlich Mannichfaltige iſt unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein beſtimtes Object erkannt werden; die Idee iſt unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, welche der Verſtand vermittelt, kann das Veränderliche ein feſtes Merkmal für die Erkentniß empfangen. Die Vernunft, welche die Ideen befaßt, iſt demnach das Vermögen, wodurch der Menſch Dinge an ſich zu erkennen im Stande iſt. Die Sinnlichkeit gewährt ein erſcheinendes Unbeſtimtes, das erſt durch ſein Verhältniß zur Vernunftidee ein empiriſcher Gegenſtand wird. Das Urtheil: Eine Blume iſt ſchön, wird nur dadurch möglich, daß der Verſtand das Subject, die Blume, wovon er den empiriſchen Begriff durch eine Beziehung des ſinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume beſtimt haben muß, auf die Idee des Urſchönen zurückführt, und gleichſam den empiriſchen Begriff der Blume an dieſem Urſchönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an ſich, ſo wie das Schöne an ſich, werden nur durch die Ideen erkannt. Alſo ſind die Ideen nicht nur die oberſten logiſchen, ſondern auch die oberſten metaphyſiſchen Principien der Dinge in der Platoniſchen Philoſophie, und deßwe-

gen

gen dasjenige Beſtandſtück derſelben, welches der größten Aufmerkſamkeit werth iſt *).

Die Ideen, als Principien des Denkens und Erkennens, empfahlen ſich dem Plato auch von einer andern Seite, auf welcher ſich die Principien keiner damals gangbaren Philoſophie, die Pythagoreiſchen in einer ſehr unvollkommen und gezwungenen Anwendung etwa ausgenommen, empfohlen hatten. Es ſchien ihm nehmlich, daß durch ſie das ganze Gebiet der geiſtigen Aeuſſerungen des Menſchen regiert, und Grundſätze auch für das ſittliche Handeln und für das äſthetiſche Urtheilen aufgeſtellt, alſo ſowohl dem Bedürfniſſe der Wißbegierde, wie dem Bedürfniſſe der Sittlichkeit, das ihm vorzüglich am Herzen lag, und des Geſchmacks, abgeholfen werden könne. Die moraliſche Beurtheilung der Handlungen, ſah er ein, werde nicht durch die Handlungen, ſofern ſie erſcheinen, und ihre Wirkungen auf die Sinnlichkeit; im Gegentheile durch einen Vernunftbegriff des höchſten Sittlich-Guten beſtimt; und eben die Vernunft, die in theoretiſcher Hinſicht den Menſchen Wahrheit erkennen laſſe durch eine Beziehung der ſinnlichen Vorſtellungen auf ihre Ideen der Dinge an ſich, gebe ihm auch für ſein Thun und Laſſen Zweck und Regel durch eine Beziehung desſelben auf ihre unbedingte Idee der ſittlichen Güte. Auf gleiche Weiſe ſey das Urſchöne der Vernunft das leitende Princip für alle Urtheile über ſinnlich ſchöne

*) Phileb. p. 215 ſq. Eine andere Hauptſtelle im Parmenides p. 70 ſq. enthält eine anderweitige Vorſtellungsart von den Ideen, deren Plato aber nur erwähnt, um die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten aufzudecken. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. II. S. 80.

schöne Objecte. So wurden dem Plato die Ideen zum Fundamente, worauf er das ganze Gebäude der Philosophie, als Wissenschaft, sicher errichten zu können dachte *).

Ein Problem fand in Ansehung der Ideen statt, welches, wenn es sich nicht lösen ließ, ihre Anwendbarkeit zur Erkentniß der Sinnenwelt zweifelhaft gemacht haben würde; indem in diesem Falle ihre Möglichkeit in der Vernunft selbst unbegreiflich war, und eben dadurch ihre wirkliche Existenz und Gültigkeit. Das Problem betraf den Ursprung der Ideen, und die Beziehung derselben auf ihre unmittelbaren Gegenstände. Hat die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht; wie konte sie das? und wo sind die Objecte derselben? — Verdankt die Vernunft aber die Ideen einer Ursache ausser ihr; welche ist diese, und in was für einer Verbindung steht diese Ursache mit der Vernunft? — Daß die Vernunft die Ideen durch sich selbst hervorgebracht habe, konte Plato nicht annehmen. Eines Theils waren die Ideen das Unbedingte der Erkentniß, und durch sie konte erst Erkentniß überhaupt entspringen; andern Theils waren die Gegenstände derselben noch nicht in der Erfahrung gegeben, und es war nicht einzusehn, wie die Seele ausserhalb der Erfahrung eine Welt der Dinge an sich hätte erkennen mögen, und warum den Dingen an sich die Sinnenerscheinungen nothwendig entsprächen, ja diese erst dadurch Bestand erhielten, daß sie mittelst einer Beziehung auf jene vom Verstande gedacht würden. Plato mußte also, um den Ursprung der Ideen zu entdecken, höher hinaufsteigen. Sofern nun durch die

*) Euthyphron. T. I. p. 11. Phaedo p. 171. De republ. VI. p. 88.

die Vernunft die Ideen gegeben waren als unbedingte Principien, blieb ihm nichts zum Grunde derselben übrig, als das absolute göttliche Vermögen der Ideen, die absolute göttliche Vernunft. Die Ideen enthalten allein Wahrheit der Erkentniß und Wahrheit der Dinge; so wie der göttliche Verstand die Dinge denkt, so sind sie wirklich; die Gottheit ist also der letzte Grund der Erkentniß, und der letzte Realgrund der Dinge. Durch die Gottheit ist auch die menschliche Seele, so wie alles Uebrige, vorhanden. Diese empfieng die Ideen von ihr als die wesentlichen logischen und metaphysischen Principien; sie sind dieselben Formen der Dinge, die im göttlichen Verstande wohnen; denn es kann keine andre wesentliche und nothwendige Form geben, als wie die Gottheit sie denkt, durch deren Einwirkung auch die unbestimte Materie (Natur) diese erst ihre Wesentlichkeit bekomt. Gott wollte die Materie sich verähnlichen; er bildete sie also nach den Ideen; das Muster der Sinnenwelt ist im göttlichen Verstande; die menschliche Seele ist ein Ausdruck der göttlichen Kraft; beym Eintritte in's Sinnenleben, oder beym ersten Bewußtseyn, das ihr in der Verbindung mit der Materie zu Theile wird, schweben ihr die Ideen, und in ihr die Pfänder ihrer himlischen Abkunft nicht vor: aber die Eindrücke der nach den Ideen von Gott geformten Sinnendinge wecken auch die Ideen der menschlichen Seele, und erheben sie selbst zu ihrer letzten ewigen Urquelle *).

Die Platonischen Ideen sind Vernunftbegriffe a priori, durch welche das Wesen der Dinge gedacht wird, die aber selbst in einer Vernunft ihren Grund

*) Phil. p. 219. 301 sq. De rep. VI. p. 119 sq. VII. p. 133. X. p. 286.

Grund haben, und nicht objectiv auſſerhalb derſelben exiſtiren. Durch einzelne aus der Verbindung geriſſene, einſeitig erklärte und beurtheilte, Stellen in den Werken des Plato und Ariſtoteles; durch misverſtandene Ausdrücke, welche der erſtere in ſeiner Ideenlehre gebraucht; und durch einen unrichtigen Begriff von der Tendenz und dem Geiſte ſeiner Philoſophie überhaupt, ſind einige neuere Gelehrte bewogen worden, dem Plato das Syſtem einer ſubſtantiellen (hypoſtaſirten) Ideenwelt zuzuſchreiben. Allein daß Plato den Ideen nur, ſofern ſie durch eine Vernunft vorgeſtellt werden, Realität beylegte, erhellt aus mehrern Gründen. Plato war erſtlich durch eine Analyſe des Vorſtellungsvermögens zu dem Philoſopheme von den Ideen fortgegangen; er fand in der ſinnlichen Empfindung das Beſtehende nicht; aber er fand es in den Ideen der reinen Vernunft, doch nur ſofern es als beſtehend in ihnen gedacht wurde. Er ſchränkte ihre Realität alſo auch ganz auf die gedachte Realität ein. Wenn Plato auch die Ideen Subſtanzen nennt, ſo legt er ihnen doch nur Realität bey, ſofern ſie durch Vernunft mit realen Merkmalen gedacht werden, nicht auſſerhalb der Vernunft. Er erhob zweytens den göttlichen Verſtand zum Bildner der Materie nach den Ideen; nun konte aber der göttliche Verſtand nichts anders, als wie eben dieſe Ideen, denken; ſie waren alſo auch nur im göttlichen Verſtande, nicht auſſerhalb denſelben. Er läßt drittens den concreten Dingen Realität ertheilen durch ihre Beziehung auf die Ideen; d. i. die concreten Dinge werden als reel durch ihre Beziehung auf die Vernunftideen gedacht. Folglich ſind ſubſtantielle Ideen auſſerhalb einer Vernunft eine ganz unzweckmäßige und überflüſſige Hypo-

theſe.

these. Endlich eine objective Welt der Ideen auſſer einer Vernunft, und doch neben einer Vernunft, iſt etwas ganz undenkbares; die göttliche Intelligenz, ſo wie alle übrige Intelligenzen, werden dadurch aufgehoben, und auf blinde Kräfte reducirt, die gleichwohl Ideen erkennen und nach ihnen denken ſollen, was ſich widerſpricht. Im Philebus nennt Plato freylich Gott, die Ideen, und die Materie, abgeſondert als die letzten Principien des Univerſum's; aber hieraus folgt nicht, daß er die Exiſtenz der Ideen auſſerhalb dem göttlichen Verſtande behauptet habe. Eben ſo erwähnt Plato eines intelligibeln Orts für die idealiſche Welt (τοπος νοητος). Unter dieſem wird aber wohl richtiger der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verſtande gedacht, gleichſam als ein Raum für die Ideenwelt; denn den ſogenannten Raum eignete Plato nur den Sinnerſcheinungen zu. Man kann ihm alſo die Meynung von einer hypoſtaſirten Ideenwelt nicht zutrauen, weil er ſein eignes Syſtem in ſeinem innern Zuſammenhange damit zerſtört haben würde, ohne für die Feſtigkeit ſeiner Principien das geringſte zu gewinnen.

Aus den Geſprächen, worin Plato der Ideenlehre erwähnt, namentlich aus dem Parmenides, kann man ſchließen, daß er ſchon in der Philoſophie ſeiner Zeit Anläſſe dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derſelben, zu halten ſey. Wirklich waren auch im Pythagorismus und Eleaticismus die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wiſſenſchaftlichen Genie's, wie Plato, bedurften, um zu einem neuen ganzen Syſteme zu gedeihen. Aber dadurch, daß Plato der Ideenlehre eine feſtere Grundlage gab; ſie aus der Natur des Vorſtellungsvermögens ſelbſt

zu entwickeln suchte und schärfer bestimte; war er doch der Erste, welcher sie gegen diejenigen Einwürfe sicherte, die sich gegen die bisherigen schwankenden und unbestimten Versuche derselben hatten machen lassen. Im Parmenides vertheidigt er selbst sie gegen mehr Einwürfe, größtentheils damit, daß er Misverständnisse dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob sich von allen individuellen Dingen Ideen denken ließen; z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die Ideen die höchsten Principien wären, da die Sinnendinge und die Idealdinge generisch verschieden seyen, und beyde wieder einen Geschlechtsbegriff voraussetzen, unter welchen sie gemeinschaftlich ständen; c) ob die Theilnahme der concreten Dinge an den Idealrealitäten begreiflich sey; d) ob, falls die Ideen keine Realitäten ausserhalb einer Vernunft seyn sollen, und durch eine Beziehung derselben auf den Sinnenstoff diesem erst gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die Sinnendinge selbst in bloße Begriffe verwandelt werden; endlich e) ob eine Wissenschaft der Ideen möglich sey, da sie doch nicht innerhalb der Sphäre der Sinnenerfahrung gegeben sind. Plato erweist hingegen unter der Person des Parmenides, a) daß alle individuelle Dinge sich auf Ideen beziehen müssen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhange; b) daß nur in den Ideen wirkliche bleibende Realität sey, folglich zwischen ihnen und den Sinnendingen, die erst durch jene als reelle Dinge erkannt würden, kein generischer Unterschied obwalte; die Ideen also die höchsten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Substanzen ausser einer Vernunft, sondern durch

Ver-

nunft wären; also die Theilnahme der concreten Vorstellung an der Idee leicht begreiflich sey; d) daß, indem der Sinnenstoff durch die Beziehung desselben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieser Sinnenstoff selbst ein Begriff sey; e) daß endlich eine Wissenschaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtseyn sich offenbaren müssen, allerdings möglich sey; allein freylich nicht der Ideen als Substanzen ausserhalb einer Vernunft.

Aus der bisher erörterten Theorie des Plato vom Vorstellungsvermögen läßt sich nun sein Begriff der Erkentniß überhaupt leicht bestimmen. Er setzte dieselbe nicht, wie Protagoras that, lediglich in das sinnliche Vorstellen, indem bey dieser Meynung alle Erkentniß schwankend und ewig wechselnd sey, aller Unterschied zwischen objectiv wahren und erträumten Vorstellungen der Einbildungskraft unmöglich würde, folglich nichts überhaupt, was den Namen Erkentniß verdiene, statt finden könne; auch die Natur des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst ihr widerspreche, da dieses nur das einzelne Mannichfaltige, nicht das Gemeinsame, darstelle. Gleichwohl besteht auch die Erkentniß nicht in einem bloßen Urtheilen; denn die Prüfung der Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils setzt Erkentniß voraus; diese erfordert also ein Merkmal, wodurch die nothwendigen Prädicate eines Gegenstandes unmittelbar bestimt werden; deßwegen muß sie selbst sich auf das Unveränderliche beziehen, und in der Vernunft gegründet seyn, die nach einem unveränderlichen obersten Principe verfährt. Das Unveränderliche der Erkentniß sind aber die Ideen, deren oberstes Princip die absolute Einheit ist. Erkentniß heißt also die durch

Vernunft bestimte Vorstellung von einem bestimten Gegenstande. Daher ist Erkennen und Wissen einerley, und nur insofern ist Wissenschaft moglich, als ihr Gegenstand durch die Ideen der Vernunft bestimt werden mag *).

So sorgfältig Plato die Untersuchung des Begriffes der Erkentniß angestellt hat, so konte es ihm doch, da er einmal die bloßen Formen des Anschauens und Denkens nicht absonderte, auch nicht gelingen, das Erkennen vom bloßen Denken zu unterscheiden. Er mußte also die Wissenschaft von den Principien der Erkentniß mit der Wissenschaft von den Regeln des Denkens identisch nehmen. Er gab ihr den Namen Dialektik von der damaligen philosophischen Manier zu untersuchen, in Unterredungen, wo sich das Bedürfniß eines Organons des Denkens am ersten und am meisten offenbarte. Zu einer systematischen im Innern vollständigen Disciplin hat er die eigentliche logische Dialektik nicht ausgebildet; dies Verdienst gebührt seinem großen Schüler, dem Aristoteles; aber er hat doch den Begriff der Disciplin bestimt, und treffliche Materialien dazu geliefert, die Aristoteles, nebst den andern Beyträgen der Eleatiker, Sokratiker, Megariker und Sophisten, für sein logisches System benutzen konte, und benutzt hat. Alles Denken, raisonnirte Plato, wird durch ein Verbinden der Begriffe möglich. Nun lassen sich entweder alle Begriffe verbinden; dies ist aber wegen der Existenz eines Falschen unmöglich; oder es lassen sich keine verbinden; dann wäre aber kein Denken überhaupt möglich; also müssen sich einige verbinden lassen, andere nicht. Die Wissenschaft der möglichen Verbindung der Be-

*) *Plat.* Theaetet.

Begriffe iſt alſo die Dialektik. Die einzelnen Hauptpartieen der Dialektik laſſen ſich aus dieſem ihren Begriffe leicht entwickeln. Es muß zuvörderſt Grundregeln des Denkens überhaupt geben; dann Regeln für die Begriffe, die Urtheile und Schlüſſe; für die Definition, Eintheilung, Beweisführung; Kriterien des Wahren und Falſchen; eine Methodenlehre des Denkens; eine Sophiſtik; endlich eine allgemeine philoſophiſche Grammatik. Daß Plato ſich dieſe Beſtandtheile der Logik wirklich dachte, verrathen einzelne dahin gehörige Regeln und Winke ſelbſt, die in ſeinen Dialogen vorkommen, wiewohl er keinen derſelben förmlich und vollſtändig abgehandelt hat; was auch weder ſeine Art des Philoſophirens, noch ſeine ſchriftſtelleriſche Manier vergönnte. Uebrigens war ſchon durch die Natur des denkenden Verſtandes dafür geſorgt, daß Plato, wenn er einmal logiſche Regeln abſtrahirte und beſtimte, ſie den oberſten Grundſätzen derſelben, den ſogenannten Sätzen des Widerſpruchs, der Einſtimmung und des Grundes, unterordnen, und dieſe ſelbſt als logiſche Grundſätze anerkennen mußte, wenn er ſie auch nicht förmlich als ſolche aufſtellte *).

Weil

*) Die lehrreichſten Geſpräche des Plato im logiſchen Betrachte ſind der Philebus, Theätet, Sophiſta, Kratylus, Meno, Phädon, Gorgias, Hipparch, und der zweyte Alcibiades. S. Comm. de vet. philoſ. graec. in arte logica inven. et perfic. ante Ariſtotelem conaminibus in den Commentt. Soc. Gotting. T. X. — Engel's Verſuch einer Methode die Vernunftlehre aus Platoniſchen Dialogen zu entwickeln. Berlin 1780. Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. B. II S. 214 ff.

Weil Plato aber die Wissenschaft des Denkens auch für die Wissenschaft des Erkennens ansah, so vertritt bey ihm die Dialektik zugleich die Stelle der sogenannten Metaphysik. Jene sollte durch Begriffe der Vernunft die Dinge an sich kennen lehren, und das ist gerade der Zweck, welchen diese beabsichtigt. Die metaphysischen Disciplinen, welche sich als möglich annehmen lassen, indem ihre Probleme durch die Natur der Vernunft selbst aufgeworfen werden, hat Plato schon im Allgemeinen vorgestellt; er hat ferner manches zu ihrem wirklichen Anbaue vorgetragen; systematisch ausgeführt aber hat er keine; diesem Geschäfte unterzog sich ebenfalls erst Aristoteles *). Es ist daher freylich nicht streng historisch, die metaphysischen Lehren des Plato so zu ordnen, wie ein heutiger Metaphysiker die seinigen über dieselben Gegenstände ordnen würde, und ihrem Verhältnisse zu einander nach ordnen müßte. Aber da Plato diese Anordnung jeder verständigen Willkühr überlassen hat; so ist es wohl am zweckmäßigsten, diejenige zu wählen, die den größten disciplinarischen Nutzen haben dürfte, und das kann nur eine solche seyn, welche mit der heutigen Anordnung der Metaphysik zusammentrifft. Die Grundsätze der Logik, der Satz des Widerspruchs und der Satz vom Grunde, waren dem Plato auch die Grundsätze der Metaphysik.

Das Ding (ον) wird vom Plato in mehrfacher Bedeutung verstanden. Ueberhaupt ist es ihm entweder ein vorgestellter Gegenstand, oder ein Gegenstand ausserhalb der Vorstellung. Der vorgestellte Gegenstand kann entweder ein Unveränderliches seyn, oder ein Veränderliches.

Das

*) De republ. VI. p. 124.

Das Ding (ον) wird auch als Subject der wechselnden Bestimmungen von diesen selbst unterschieden. Dem Dinge (οντι) ist das Nichtding (μη ον) entgegengesetzt, entweder contradictorisch als das Nichts; oder nur sofern es nicht dasselbe Ding mit jenem ist. Ein jedes Ding wird mit Merkmalen vorgestellt; es enthält also ein Vieles und ein Eins; ein Vieles an den mehrern Merkmalen; ein Eins, sofern die Merkmale in einem Inbegriffe vorgestellt werden, und Ein Ding ausmachen. Der Inbegriff der Merkmale ist das Wesen des Dinges; was nicht zu den Merkmalen gehört, ist also in Beziehung auf dieses Ding negativ. Daher der Lehrsatz des Plato: Ein jedes Ding ist Vieles, und unendlich Vieles nicht; oder die Zahl der Merkmale, womit ein Ding vorgestellt wird, ist bestimbar; hingegen die Zahl der von ihm ausgeschlossenen Merkmale ist unbestimlich. Ein jedes Ding hat also eine Zahl, die quantitativ und qualitativ ist; jenes, sofern es Ein Ding ist; dieses, sofern sein Inhalt einfach ist, oder nicht. Die Frage, wie die innere Qualität der Ideen (der reinen Vernunftbegriffe) einfach seyn könne? was Plato anzunehmen scheint, ist nicht von ihm aufgeklärt.

Die Bestimmungen eines Dinges drücken entweder ein Unveränderliches oder ein Veränderliches aus; in jenem Falle sind sie wesentlich; in diesem zufällig. Nun enthält die Idee alle diejenigen Bestimmungen eines unter ihr stehenden Dinges, welche ihm nothwendig zukommen; folglich ist in den Ideen das Wesen der Dinge enthalten. Von der Idee selbst aber muß man noch ihren Begriff, oder diejenige logische Function,

welche die innern Merkmale der Idee analytiſch deutlich im Bewußtſeyn zuſammenfaßt, abſondern; indem die Idee im Vernunftvermögen gegeben ſeyn kann, ohne daß ein ſolcher Begriff von ihr exiſtirt. Das Unveränderliche des Dinges iſt das Subject, die Subſtanz, das Beharrliche desſelben, an welchem die Beſtimmungen wechſeln; die wechſelnden Beſtimmungen ſelbſt ſind die Accidenzen. Das Daſeyn einer Subſtanz erwies Plato vornehmlich daraus, weil ohne dieſelbe, bey vorausgeſetztem ſteten Wechſel der Dinge, keine Erkenntniß möglich ſey, und man von einem jeden Dinge alsdann alles behaupten könne. Das Veränderliche an der Subſtanz war dem Plato kein Unding; er nahm es auch für etwas Wirkliches an, da es als an dem Wirklichen vorgehend erkannt werde; und ſofern die Erkenntnißkraft das Veränderliche erkenne, hielte er ſie für ein leidendes Vermögen. Ungeachtet aber die Subſtanz, als ſolche, durch die Idee für die Erkenntniß begründet wird, ſo ſcheint doch Plato dieſer ſelbſt nicht Subſtantialität eingeräumt zu haben; ſondern ſie war ihm nur die Form der Subſtantialität, das weſentliche Grundmerkmal der Dinge in der Vorſtellung; und in dieſem Sinne unterſchied er körperliche und unkörperliche Subſtanzen, von denen jene ein Object (einen Stoff) auſſerhalb dem Vorſtellungsvermögen haben, wiewohl es durch dieſes beſtimt wird; dieſe aber allein im vernünftigen Vorſtellungsvermögen gegeben ſind. Den Begriff des Veränderlichen entwickelte er noch folgendermaßen. Die Veränderung eines Dinges iſt der Uebergang desſelben aus dem Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, ſo daß es das Gegentheil von dem wird, was es vorher war. Dieſer Uebergang

iſt

ist nur in der Zeit möglich; sonst müßten die entgegengesetzten Merkmale in Beziehung auf dasselbe Ding einander widersprechen. Inzwischen ist der Uebergang in der Zeit nur für die Vorstellung nothwendig; daß er an sich in der Zeit sich ereignen müsse, folgt daraus nicht. Ueberhaupt sah schon Plato ein, daß nur die Vorstellbarkeit der Veränderung erklärlich sey, nicht ihre Möglichkeit.

Bey einer Veränderung entsteht etwas, das vorher nicht da war; aus Nichts aber wird Nichts; also muß jede Veränderung eine Ursache haben. Unter Ursache dachte Plato bald Alles, was das Daseyn eines Dinges überhaupt möglich und wirklich macht; folglich sowohl die Idee (die Form), welche das Wesen des Dinges bestimt, als den Stoff (die Materie); bald das bloß wirkende Princip. Den Grundsatz der Caussalität nahm er für unmittelbar evident an. Er unterschied aber freye und physische Ursachen. Die letztern sind solche, die immer durch Etwas Vorhergehendes in Thätigkeit gebracht werden müssen; die erstern sind selbstthätig. Eine freye Ursache kann nur eine Vernunft seyn, welche sich nach Vorstellungen von Zwecken bestimt; ihr ist die physische Ursache untergeordnet, weil sie bedingt, da hingegen jene unbedingt ist, Da es bedingte Ursachen gibt, so müssen dieselben von einem absoluten Unbedingten abhangen, das selbst Princip (αρχη) ist), keine Ursache über sich hat, durch sich selbst nothwendig ist, nicht entstehn und vergehn kann. Wo ein Wirken ist, muß auch ein Leiden seyn. Beydes kann nicht ohne ein Vermögen dazu gedacht werden. Dieses ist an sich selbst intelligibel; es läßt sich nur die Art des Wirkens und Leidens unterscheiden. Ein und dasselbe Ver-

mögen kann nicht der Grund von entgegengeſetzten Wirkungen ſeyn *).

Plato ließ das Bedingte durch das Unbedingte beſtimt werden; er trennte das Ding an ſich von der Erſcheinung; er konte alſo die Probleme nicht umgehn: Wie exiſtirt das Ding an ſich in der Zeit, da es nicht, wie die Erſcheinung, ſeine Beſtimmungen unaufhörlich wechſelt, und doch dem Daſeyn nach aus einem Momente in das andere übergehen muß? — Wie exiſtirt das Abſolute unbedingte ſelbſt in der Zeit? — Ob Plato die Zeit für etwas Objectives oder Subjectives hielt, läßt ſich aus ſeinen Schriften nicht darthun; aber wohl, daß er eine Differenz zwiſchen einer reinen und einer empiriſchen Zeit ſtatuirte. Die erſtere iſt die ewige unendliche Zeit (Aeon); in dieſer ſind die Dinge an ſich, die ohne Veränderung von einem Momente zum andern dauern; es gilt in dieſer kein Werden (Fieri), ſondern nur ein Seyn (Eſſe). Die andere iſt die endliche gewordene Zeit; ſie begann mit der Entſtehung der Welt der Erſcheinungen; Plato nennt ſie im Timaeus ein bewegliches Bild des Aeon **). Demnach war ihm die Zeit eine Bedingung nicht bloß der Exiſtenz von Erſcheinungen, ſondern der Exiſtenz von Dingen überhaupt. In der That iſt es eine ſo ſchwer zu erfüllende Forderung an das Vorſtellungsvermögen, ſich die Möglichkeit der Exiſtenz auſſer der Zeit zu denken, daß man dem Plato zu viel zumuthet, wenn man ſich wundert, wie er nicht darauf verfallen ſey, ſie zu thun. In Anſehung des Raumes hat er ſchon

*) Tennemann's Syſtem der Platon. Philoſ. B. II. S. 291 ff.

**) Timaeus p. 317.

schon mehr gewagt. Er begriff, daß er seine Ideen verkörpern würde, wenn er sie in den Raum versetzte; er ließ sie also existirend gedacht werden, ohne ihnen eine räumliche Existenz anzuweisen. Diese legte er nur den sinnlichen Dingen bey, denen er Theilbarkeit zuschrieb, welche er den Ideen absprach.

Die bisher vorgetragenen ontologischen Begriffe und Sätze des Plato standen einerseits mit dem Materialism älterer philosophischer Parteyen, anderseits mit dem Spiritualism der Eleatiker zu sehr im Widerspruche, als daß er sich nicht gedrungen gefühlt hätte, dieselben in Beziehung auf diese Systeme noch besonders zu rechtfertigen. Der Hauptsitz seiner dahin gehörigen Argumentationen ist im Parmenides. Er sucht hier mit der feinsten dialektischen Kunst die Vertheidiger beyder Behauptungen, sowohl der: Es giebt nur eine Realität (Ein Seyn) überhaupt, und Alles ist Eins, als der: Nur das Mannichfaltige ist das Reale, durch die aus diesen hervorgehenden Folgen selbst zu widerlegen, und so seine eigene Behauptung zu befestigen: Ein jedes Ding ist ein Eins und ein Vieles. Aus dem Satze: Alles ist Eins, fließt, daß, wenn das Eins wirklich ist, diesem alle positive und negative Prädicate zukommen müssen; es ist folglich Alles, und ist wiederum auch Alles nicht; es kann also entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten gedacht werden. Ist aber das Eins nicht wirklich, so ist ganz und gar nichts. Eben so fließt aus dem Satze: Nur das Viele ist das Reale, daß, wenn das Eins aufgehoben wird, kein Minimum der Vielheit existire; jedes Aggregat scheint alsdenn Eines zu seyn, und ist nie Eines; denn das Eine existirt nicht. Also auch das Viele kann ent-

weder gar nicht gedacht werden, oder nur im Widerſpruche mit ſich ſelbſt. So blieb der Platoniſche Satz übrig: Ein jedes Ding muß zugleich ein Eins und ein Vieles ſeyn. Die Begriffe Einheit und Vielheit liegen als nothwendige Bedingungen alles Denkbaren in dem Vermögen der Vernunft, und ſind Prädicate für alles Concrete. Kein Begriff iſt überhaupt möglich ohne ein Mannichfaltiges, das in eine Einheit zuſammengefaßt wird. Die nothwendigen Merkmale dieſes Einen Mannichfaltigen enthalten die Ideen *).

Kennt man die Begriffe, durch welche Plato das Ding überhaupt beſtimte, ſo hat auch das Verſtändniß derer keine Schwierigkeit, welche er mit den verſchiedenen Hauptarten der Dinge verband. Im Allgemeinen theilte er die Dinge ein in denkbare (Dinge an ſich, νοητα, οντα, οντως οντα), und in anſchauliche (Erſcheinungen, φαινομενα). Dieſe letztern werden durch die Sinne wahrgenommen, und durch den empiriſchen Verſtand begriffen (αισθητα, δοξαστα). Jene erſtern ſind wiederum zwiefach, ſofern ſie im Denkvermögen exiſtiren (Ideen), oder ſofern ſie auſſerhalb demſelben vorhanden ſind, wiewohl ſie durch daſſelbe erkannt werden mögen, und den Ideen auf's genaueſte entſprechen, z. B. Gott, Seele. Mit der obigen Eintheilung der Dinge iſt diejenige in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα), ferner in ſichtbare (ορατα) und unſichtbare (αειδη, αοραται) dieſelbe **).

Von

*) Parmenides p. 73. Vergl *Tiedemann* Argum. Dialog. Plat. im Parmen.

**) Timaeus p. 302 ſq. Phaedon p. 178.

Von den Dingen an sich nahm Plato folgende Prädicate an. Sie sind bloß denkbar, und enthalten das nothwendige Geschlechtsmerkmal der unter ihnen stehenden Individuen. Da sie auf einem Vernunftbegriffe beruhen, so befaßen sie nach dem nothwendigen Gesetze der Begriffe ein Eins und ein Vieles (sie sind ein Inbegriff von Merkmalen); aber diese Merkmale sind nicht ausser einander befindliche Theile; daher sind die Dinge an sich doch einfach, können nicht vermehrt oder vermindert werden; sind sich selbst immer gleich, und keiner Zerstörung unterworfen. Sie sind nicht im Raume; ohne Gestalt und Farbe; aber sie sind in der Zeit; wiewohl nicht durch die Zeit beschränkt, sondern absolut und ohne alle Veränderung. Daher lassen sie sich auch in keiner ihnen entsprechenden Anschauung darstellen. Sie sind durch die Vernunft bloß den Formen nach gedachte Gegenstände; also die Formen der wirklichen Dinge in der Welt, die noch mit einem andern Etwas verbunden, und an demselben ausser sich verwirklicht werden. Die Ursache der Verbindung ist Gott. Dieser bildete die Dinge nach den Ideen seiner Vernunft, den ewig unveränderlichen Formen aller Dinge, die von ihm auch der menschlichen Seele mitgetheilt sind. Die Dinge an sich werden als real erkannt vermöge des Unterschiedes zwischen dem Vernunftvermögen und dem empirischen Verstande; wovon dieser die Dinge vorstellt, wie sie erscheinen; jener, wie sie sind. Die Dinge an sich sind nicht Substanzen, sondern nur durch die Vernunft vorgestellte Dinge. Sie erhalten Substantialität, wenn sie an einem gegebnen Stoffe ausser ihnen verwirklicht werden. Ist dieser Stoff ein äusserer (sinnlich wahrzunehmender), entstehen

kör-

körperliche Substanzen. Ist er es nicht, entstehen unkörperliche Substanzen. Die Gottheit ist ohne allen Wechsel der Bestimmungen; aber die übrigen unkörperlichen Substanzen sind es nicht, ob sie gleich als bloß denkbare Substanzen unveränderlich sind. Alle unkörperliche Substanzen stehn unter Einem Dinge an sich, das ihr nothwendiges Merkmal enthält; sie machen also zusammen nur Eine Gattung aus. Weil auch die unkörperlichen Substanzen nur durch einen Vernunftbegriff gedacht werden mögen, so sind sie ebenfalls Dinge an sich, wie die Ideen, obwohl sie von diesen, als bloßen Formen der Dinge überhaupt, verschieden sind.

Schon aus der Entgegensetzung der Dinge an sich und der Erscheinungen kann man auf die Prädicate schließen, welche das Platonische System den letztern zuschreibt. Die Erscheinung ist dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Sinnlichkeit kann aber nichts darstellen, als das unaufhörlich Veränderliche, und sofern es veränderlich ist. Dieses ist also der Hauptcharakter der Erscheinung. Daher ist sie nicht bloß in der Zeit, sondern sie wechselt auch stets in derselben, und geht von einer Veränderung zur andern über. Im folgenden Momente ist sie nicht mehr, was sie im vorhergehenden war. Sie wird durch ihre Prädicate sowohl positiv als negativ bestimt; diese kommen ihr zu und auch nicht (ον και μη ον). Nun ist aber ein Wechsel der Bestimmungen nicht möglich ohne ein Beharrliches, welches dabey zum Grunde liegt; dieses enthält der Sinnenstoff nicht, sondern es wird an demselben erst durch seine Verbindung mit dem Dinge an sich, oder durch seine Bildung nach der Idee, hervorgebracht. Demungeachtet,

wenn

wenn auch der Sinnenstoff für sich selbst kein Beharrliches enthält, so kann doch seine wirkliche Existenz darum nicht geleugnet werden. Diese beruht auf dem Bewußtseyn von Veränderungen (κινησις), das sich auf keine Weise wegvernünfteln läßt. Die Erscheinung ist demnach keine Substanz; allein sie ist auch kein Unding und kein bloßer Schein; sondern immer etwas Reales *). Der Begriff der Erscheinung (des sinnlich Wahrnehmbaren) führte zunächst auf die Entwickelung des Begriffes vom Körper. Es genügte dem Plato nicht, bey den von den frühern Naturforschern angenommenen Elementen der Körperwelt stille zu stehn; denn diese waren selbst Körper; er sah sich nach einem noch allgemeinern Merkmale um. Dieses fand er in der Ausdehnung und Solidität eines gegebnen Stoffes. Die mathematischen Begriffe hielt er für Producte des Verstandes; sie galten ihm also für die Formen physischer Körper; und so wär nur die Materie an und für sich zum Stoffe der Körper übrig. Diese Materie überhaupt ist nichts weiter, als ein bestimbares Mannichfaltige im Raume, und aus diesem allgemeinen Begriffe derselben ergeben sich alle ihre Prädicate. Sie ist unendlich (απειρον), weil sie ursprünglich unbestimt und unbegrenzt ist, und in ihrer Mannichfaltigkeit sich weder ein größter, noch ein kleinster Theil annehmen läßt; sie ist ohne alle Qualitäten, als welche sie erst durch die Verbindung mit der Form empfangen kann; sie ist verschiedenartig; in steter Bewegung, doch regellos und ohne Zweck; sie ist nicht entstanden, und kann

*) *Platonis* Sophista p. 69. Parm. p. 84. Timaeus p. 302. 540 sq. Sympos. p. 240. De republ. VI. p. 118 sq. VII. p. 132. 156.

kann nicht vernichtet werden. Die Materie überhaupt ist also dem Plato ein formloses, unbestimtes, mannichfaltiges, sich stets bewegendes (veränderliches), und von Ewigkeit her vorhandenes Etwas *).

Da die Materie ursprünglich ein den Raum erfüllendes unbestimtes veränderliches Mannichfaltiges ist, so bekomt sie erst eigentliche Körperlichkeit dadurch, daß sie im Raume bestimt und begrenzt, und ihre regellose Bewegung einem Gesetze der Form untergeordnet wird. Die bloße Begrenzung im Raume bewirkt die Figur der Körper. Nun giebt es nach geometrischen Begriffen nur vier Hauptarten der mathematischen Körper, den Kubus, die Pyramide, das Achteck, und das Zwanzigeck. Diese nahm Plato durch seine Vorgänger in der Untersuchung, die Pythagoreer, dazu angeleitet, für die Formen der Elemente der Körperwelt, der Erde, des Feuers, der Luft, und des Wassers an. Die mathematischen Körper bestehn ursprünglich aus gleichseitigen und ungleichseitigen Triangeln, die verschieden zusammengesetzt werden; aber an und für sich so klein sind, daß sie nicht eher sinnlich wahrgenommen werden mögen, als bis sie zu einem Aggregate (ογκος) vereinigt sind. In der Bestimmung der Elemente der Körperwelt ist inzwischen Plato sich nicht gleich; er statuirte einmal drey, ein anderesmal fünf Elemente; weil es ihm an einem Leitfaden zu einer zuverlässigen Auskunft hierüber fehlte. Die Unterordnung der regellosen Bewegung unter die Form bewirkt die Harmonie der Kräfte. Die Bewegkraft war ein ewiges Princip in der Materie. Sie war nur einer mechanischen bestimbaren Wirksamkeit fähig, keiner zweckmäßig selbstthätigen. Die Kör-

*) S. den Timaeus und Philebus.

Körperwelt ist demnach aus Materie und Form gebildet; jene ist das leidende Princip (die Mutter); diese das thätige (der Vater). Sofern jeder Körper materiell ist, ist er der Veränderung unterworfen; es entstehn Theile an ihm, und verschwinden; die Theile werden auch wohl ganz aufgelöst, und gehen in neue Verbindungen über. Die Veränderung kann aber den Körper nicht bloß betreffen, sofern er materiell ist; sie muß zugleich seine Form angehn, sofern dieselbe an ihm als Körper haftet. Denn die Abnahme, Zunahme, Auflösung des Körpers, kann nicht geschehen, ohne daß nicht auch die Form des Körpers dabey wechsle. Gleichwohl muß doch bey dem Körper ebenfalls ein Beharrliches statt haben. Dieses Beharrliche ist das aus Materie und Form verbundene Ding im Raume überhaupt (die empirische Substanz), an welchem die Bestimmungen wechseln, oder welches Accidenzen in der Zeit hat. Plato übertrug hier durch eine Täuschung des Verstandes die Idee der Substanz, als Ding an sich, deren es zur Erkentniß eines bestimten Objects nothwendig bedurfte, auf das concrete Wesen des Körpers, sofern dieser objectiv ein Beharrliches ausdrückt. Die empirische Substanz ist der Grund, daß das concrete Ding dasselbe bleibt, so lange seine wesentlichen empirischen Merkmale dieselben bleiben.

Da Plato von der Körperwelt die Welt der denkbaren Substanzen specifisch absonderte, so mußte die Untersuchung des Seelenwesens überhaupt für ihn ein hohes Interesse haben, so wie uns die Resultate, welche er zog, merkwürdig seyn müssen, weil dadurch seine Theorie des Uebersinnlichen, und die Art, wie er sie entwickelte, noch mehr aufgehellt werden.

werden. Er dehnte den Begriff Seele (ψυχη) auf jedes ſelbſtthätige Princip von Wirkungen aus. Manche Wirkungen aber waren von der Beſchaffenheit, daß er zwar aus ihnen auf ein ſelbſtthätiges Princip ſchließen zu können glaubte, aber dieſem doch keine Wirkſamkeit nach einem Vernunftzwecke, ſondern eine bloß mechaniſche, zugeſtehen konte. Daher theilte er die Seelen überhaupt ein in vernünftige und unvernünftige (λογιστικη, αλογος). Jene ſind der Materie, als ſolcher, eigen; dieſe den denkbaren Subſtanzen. Zu den vernünftigen Seelen gehörte zuvörderſt die unbedingte Intelligenz (die Gottheit); dann die menſchliche Seele, ſofern ſie Vernunftweſen iſt. Die Gottheit iſt ein Seelenweſen ohne Körper, und daran iſt ſie von der menſchlichen Seele zu unterſcheiden, als welche mit einem Körper verbunden iſt; denn, abſtrahirt vom Körper, iſt die menſchliche Seele ein Product der göttlichen. Die menſchliche Seele überhaupt äuſſert ſich durch Vorſtellungen, Begierden und Gefühle. Nun ſind gleichwohl nicht alle Begierden und Gefühle im Vernunftweſen gegründet; deßwegen müſſen mit der Seele noch beſondere Kräfte verknüpft ſeyn, die zu ihr in der Vereinigung mit dem Körper gehören, aber eigentlich materielle Kräfte ſind. Plato nennt dieſe Kräfte thieriſche unvernünftige Seelen, und nimt deren im Menſchen zwey an, eine, welche die Mutter von Begierden iſt (επιθυμητικον μερος ψυχης), die andere, welche die Gefühle der Luſt und Unluſt erzeugt (θυμητικον). Mit der vernünftigen Seele ſtehn dieſelben dadurch in Verbindung, daß jene ihre Beſtrebungen und Veränderungen in's Bewußtſeyn aufnimt, wodurch dieſe auch

erſt

erſt Empfindungen und vorgeſtellte Begierden werden, ſo daß ein Einfluß derſelben auf die Seele möglich wird. Auch die Pflanzen haben Seelen, oder materielle Kräfte, die ſelbſtthätig wirken; aber die Veränderungen, welche durch ſie erzeugt werden, gelangen zu keinem Bewußtſeyn, wie beym Menſchen. Auſſer von den unvernünftigen Seelen im Menſchen und in der belebten Natur, redet Plato auch noch von einer rohen Seele, die urſprünglich in der Materie enthalten war, dem ewigen Principe unregelmäßiger Bewegung. Da die unvernünftige Seele der Körperlichkeit einwohnt, ſo iſt ſie auch den Geſetzen derſelben unterworfen; ſie iſt alſo ſterblich (θνητη), ſtatt daß das Vernunftweſen unvergänglich iſt (αθανατη); ſie iſt ihrer Natur nach der vernünftigen Seele entgegengeſetzt, und mit ihr im Streite, obwohl derſelben an Würde und Kraft untergeordnet, falls dieſe die Herrſchaft nicht ſelbſt aufgiebt *).

Der beſſere Weg, welchen Plato zur Entdeckung der Principien der geſamten menſchlichen Erkenntniß eingeſchlagen hatte, leitete ihn auch zu verhältnißmäßig richtigern Begriffen vom abſoluten Seelenſubjecte des Menſchen, als ſeine Vorgänger und Zeitgenoſſen hegten. Die Seele bekomt ihre Vorſtellungen entweder von auſſen durch die Sinne, oder ſie ſelbſt erzeugt ſie durch innere Kraft; in jenem Falle iſt das Vorſtellungsvermögen vom Körper abhängig; in dieſem nicht. Hiernach unterſchied Plato einen edlern und unedlern Theil der Seele; dieſer

*) Phileb. p. 211 ſq. Sophiſta p. 268. Timaeus p. 326. 385 ſq. De republ. VIII. p 203. IX p. 239. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. II.

dieser war das sinnliche Vorstellungsvermögen; jener das reine Vernunftvermögen, dasjenige im Menschen, was ihn der göttlichen Intelligenz ähnlich macht. Das letztere betrachtete er als das eigentliche Vernunftsubject. Die Prädicate, welche er ihm beylegte, beruhen auf der Natur der Idee, wodurch dasselbe gedacht wird. Es ist das Subject der Vermögen, mittelst welcher es wirkt, und in allen seinen Aeusserungen ist es Eins und Dasselbe. Zu seinem Wesen gehören Einheit und Mannichfaltigkeit; Einheit, sofern alles Denken sich auf Ein Subject beziehen muß; Mannichfaltigkeit, sofern das wirkliche Denken selbst ein Wechsel von Bestimmungen des Subjects ist. Als Quelle der Einheit ist es nicht anschaulich, sondern nur durch eine Idee denkbar; es ist eben deswegen unveränderlich und mit sich selbst identisch. Als verschieden vom Körperlichen ist es unkörperlich (geistig); weder aus mehr Theilen zusammengesetzt, noch das Resultat einer Zusammensetzung (eine Harmonie). Wäre es das letztere, so könte es nicht unbedingte Einheit seyn; denn es hinge von zusammenzusetzenden Theilen ab, deren Existenz vorhergienge, und deren Natur seine Wirksamkeit bestimte, anstatt daß es doch unabhängig wirkt; es müßten auch die Seelen mehr und weniger Seelen seyn, da der Grad der Harmonie eine Verschiedenheit zuläßt *).

Bey der Forschung über die Natur der Seele an und für sich war dem Plato mit Recht auch die Vereinigung derselben mit einem materiellen Körper, die Beschaffenheit dieser Vereinigung, und

*) De legg. X. p. 81. De republ. IV. p. 349. 360. IX. 276. 357. Phileb. p. 258. Alcib. I. p. 65. Phaed. p. 149 sq. Timaeus p. 312 sq.

und die Veranlassung dazu, ein interessanter Gegenstand. Er nahm die Präexistenz der Seele vor ihrem Eingange in den thierischen Körper an; aber über die Grenze der Präexistenz, und über die Ursache der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, kommen bey ihm widersprechende Behauptungen vor. Wahrscheinlich aber glaubte er doch selbst, daß die Seelen von Ewigkeit her durch den göttlichen Verstand gedacht wurden, und durch und mit demselben, wie die Ideenwelt überhaupt, existirten. Daher behauptete er auch, daß das Geisterreich sich immer gleich und dasselbe sey, an Zahl weder größer, noch geringer würde. Den Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper erklärt er durch ein bloß mythisches Philosophem, das er wahrscheinlich aus einer orientalischen Tradition entlehnte. Die Seelen hatten vor diesem Leben ihren Aufenthalt in einem der Sterne. Ihre thierischen der Geistigkeit unwürdigen Begierden wurden Ursache, daß sie in materielle Körper versetzt wurden, aus welchen sie, wenn sie noch tiefer von ihrer Würde herabsinken, in andere gröbere wandern müssen; dahingegen sie zu ihrem ursprünglichen Wohnsitze, den Sternen, zurückkehren, wenn sie sich zu ihrem angestamten Adel erheben *).

Aus der Voraussetzung der Seele als eines immateriellen und unveränderlichen Wesens, welche Plato machte, würde man folgern können, daß auch die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tode des Körpers ein Artikel seiner philosophischen Ueberzeugung, oder zum mindesten seines philosophischen Glaubens

*) Timaeus p. 306. 312. 325 sq. Phaedrus p. 318 sq. Philebus p. 247. Phaedon. p. 148 sq. 188 sq. De republ. X. p. 316.

bens gewesen sey. Diese Folgerung wird aber ausdrücklich bestätigt durch die berühmte Untersuchung, welche er, vornehmlich im Phädon, über den Gegenstand insbesondre angestellt hat, wo er die Unsterblichkeitslehre auf eine Art zu begründen suchte, die bey allem, was man darin vermissen kann, immer merkwürdig seyn wird, so wie sie bis auf unsere Zeiten herab, bevor die Kritik der reinen Vernunft erschien, eine fast kanonische Autorität behauptet hat. Plato mußte schon nach seiner theoretischen Philosophie das gegenwärtige Leben nur als einen transitorischen Zustand der Seele ansehn. Er würde alle seine übrigen Lehrsätze über Gott, Welt und Seele haben aufgeben müssen, wenn für ihn eine gültige Argumentation denkbar gewesen wäre, welche die Vergänglichkeit der Seele erwiesen hätte. Noch weniger konte er die Nothwendigkeit der Tugend begründen, wenn die Existenz des Menschen auf das Sinnendaseyn eingeschränkt werden mußte.

Die besondern Beweisgründe des Plato für die Fortdauer der Seele als absoluten Subjects nach dem Tode des Körpers waren folgende. Erstlich: Der Begriff der Veränderung erfordert den Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den entgegengesetzten. Wenn es also ein Sterben giebt, wie dieses die Erfahrung täglich lehrt, so muß aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehn, indem bey der Einförmigkeit des Zustandes, wo ein bloßes Sterben statt fände, bald kein lebendes Wesen mehr vorhanden seyn würde. Das Sterben ist aber eine bloße Veränderung des Seelensubjects (eine Trennung vom Körper), und muß also nach dem Gesetze der Veränderung Leben (Verbindung mit einem neuen Körper) zur Folge haben. Zweytens: Die Seele

hat

hat angebohrne Ideen; diese kann sie nicht während dem gegenwärtigen Sinnenleben sich erworben haben; denn sie drücken ein Unveränderliches aus, was die Erfahrung nicht für die Erkentniß liefert; die Seele muß also schon präexistirt haben, sey es nun in einem andern Körper, oder als absolute denkende Substanz; die sinnlichen Eindrücke dienen nur dazu, die Erinnerung an diese vor dem Leben erhaltene Ideen wieder zu erwecken. So wie aber die Seele vor diesem Leben vorhanden war, wird sie auch nach dem Ende desselben fortdauern. Drittens: Die Seele ist einfach; eine Auflösung des Einfachen ist unmöglich, weil hier keine Theile sind; also kann auch die Seele nicht aufgelöst werden, oder sterblich seyn. Wollte man die Seele als eine Harmonie (Resultat der Zusammensetzung des Körpers) betrachten; so wäre sie in diesem Falle zwar auch kein materieller Gegenstand, und würde dennoch mit dem Tode des Körpers aufhören zu seyn; allein es läßt sich auch nicht erweisen, daß die Seele nur eine solche Harmonie, ein Accidens des Körpers, sey. Soll aber der Seele bloß eine edlere Natur, und dieser zufolge eine längere Dauer, als dem Körper, zugeschrieben werden, so daß sie vielleicht mehr Körper durchwandern könte, aber doch am Ende mit einem derselben ihren Untergang fände; so widerspricht dies der Natur der Seele, die Ursache des Lebens ist, und mit dem Prädicate der Sterblichkeit sich niemals verträgt. Ist die Seele einfach, so ist sie auch unzerstörbar, und ihre Fortdauer muß ewig seyn. Viertens: Die Seele hat das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst; sie ist absolute unbedingte Ursache, die in ihrer Wirksamkeit durch nichts Höheres bestimt wird; mithin kann es auch keine Ursache ausser ihr geben, die

ihrer Thätigkeit ein Ende machte; könten unbedingte Ursachen vernichtet werden, so würde das Chaos wiederkehren; die Seele ist also als selbstthätiges Princip unvergänglich. Fünftens: Das Gute erhält und vervollkommet; das Böse verdirbt und zerstört. Nun ist die Seele zwar innern Uebeln unterworfen, welche sie unvollkommen machen, z. B. der Unwissenheit, der Lasterhaftigkeit; aber keines dieser Uebel kann sie zerstören; vielmehr bleibt sie dabey in ihrer Wirkungskraft dieselbe, und verräth diese wohl gar in einem erhöhten Grade. Da innere Uebel sie nicht zerstören, können es noch weniger äussere thun. Die Seele muß also unsterblich seyn *). So scheinbar diese Beweisgründe für die Unsterblichkeit beym ersten Blicke sind, so beruhen sie doch alle auf ungegründeten oder unentschiedenen Voraussetzungen, wie: daß die Seele, als das Subject der Veränderungen (des Lebens und Todes), fortdauern, und die Zahl der Seelen sich nothwendig gleich bleiben müsse; daß Ideen a priori existirten, welche die Seele unter keiner andern Bedingung, als in einem Zustande vor dem gegenwärtigen, erlangt haben könte; daß die Seele einfach sey; daß die Selbstthätigkeit der Seele an sich zukomme und unbedingt sey; daß es ausser den uns bekannten Uebeln keine Kraft weiter geben könne, welche im Stande wäre, die Seele zu zerstören.

Durch die Trennung der beyden entgegengesetzten Naturen, des Materiellen und Geistigen, und die Aufklärung ihres specifischen Unterschiedes, wurde auch die Abweichung des Plato in der Vorstellung der Welt, ihrer allgemeinen Merkmale, und ihres

*) S. den Phaedon. Vergl. Phaedrus p. 318. Sympos. p. 240. Gorgias p. 172. De republ. I. p. 153.

ihres Urſprungs, von der Meynung ſeiner Vorgänger bewirkt. So lange man das Seelenweſen nicht in einem Gegenſatze mit der Materie dachte, war man nur bemüht, letzte phyſiſche Gründe der Welt zu entdecken; und blieb bey dieſen ſtehn, ſo unbefriedigend ſie immer ſeyn mochten. Sobald man aber einmal den Begriff einer geiſtigen Kraft aufgefaßt hatte, thaten phyſiſche Gründe überhaupt nicht mehr Genüge; wie ſchon das Beyſpiel des Anaxagoras lehrt, obgleich dieſer in ſeiner Kosmogonie ſich noch größtentheils an den Mechanism hielt, und ſeinen Begriff einer geiſtigen Welturſache nicht genugſam verfolgte und anwandte. Die Sokratiſche Philoſophie, die ihre populare Gotteslehre auf die Teleologie und Moral ſtützte, machte vollends jede mechaniſche Erklärung der Welt unzulänglich. Plato war es, der die Teleologie auch in kosmologiſcher Hinſicht benutzte. Er betrachtete die Welt als das Werk einer Intelligenz, und nach einem höchſten Vernunftzwecke gebildet, und auf dieſem Wege glaubte er das letzte mögliche Ziel der Forſchung zu finden, was die Phyſiker bisher vergeblich geſucht hatten. Die Beſtandſtücke der Welt waren ihm Materie und Geiſt; aber ſo, daß die Kräfte und Geſetze jener der nach Vernunftzwecken wirkſamen Kraft der Intelligenz untergeordnet waren *).

Dem gemäß wurden auch folgende allgemeine Merkmale der Welt vom Plato angenommen. Die Welt iſt der Inbegriff aller Subſtanzen überhaupt mit Ausſchluſſe ihres unbedingten Urhebers (der Gottheit). Sie beſteht aus Körper und Seele. Der Stoff des Körpers iſt die formloſe Materie, die aber

*) Phaedo p. 217.

aber durch beſtimte Arten der Begrenzung eine Form empfängt, dadurch in die vier Elemente übergeht, aus welchen die einzelnen ſogenannten Weltkörper gebildet ſind. Die Seele iſt nothwendige Bedingung der Welt, theils, weil es ſonſt an einem abſoluten Principe der Bewegung mangelte; theils weil die Geſtirne (wegen der Regelmäßigkeit ihrer Bewegung) Seelen enthalten müſſen, wie auch die Thiere und Menſchen; theils endlich, weil die Ordnung, Schönheit, Zweckmäßigkeit der Dinge nicht in der Materie ihren Grund haben kann. Nach dieſen Begriffen iſt alſo die Welt überhaupt ein lebendes Thier (ζωον). Sie iſt ferner entſtanden; denn ſie wird empiriſch wahrgenommen, hat zufällige veränderliche Beſtimmungen, und ſetzt eine unbedingte Urſache voraus. Dieſe unbedingte Urſache muß, weil Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Welt ſind, eine Intelligenz ſeyn, und zwar, da die Welt alles begreift, deſſen Wirklichkeit möglich iſt, muß ſie das vollkommenſte Weſen (Gott) ſeyn. Wiederum Gott als das vollkommenſte Weſen mußte die Welt nach dem vollkommenſten Ideale denken, ſie alſo ſich ſelbſt ſo ſehr verähnlichen, wie möglich. Die Welt mußte alſo alle möglichen lebenden und vernünftigen Weſen befaſſen. Das Weltideal, ſofern es von Gott gedacht wird, macht die intelligible Welt aus; die ſichtbare Welt iſt nach jener gebildet, und zwar dadurch, daß die Materie mit den Ideen verbunden wurde. Damit die ſichtbare Welt dem Ideale möglichſt entſpräche, was die Vollkommenheit ihres Schöpfers mit ſich brachte, umfaßte die Bildung Gottes die geſamte Materie, und brachte in derſelben alle möglichen Formen zum Daſeyn. Daher iſt die Welt Ein unendliches

liches All mannichfaltiger Dinge vermöge der Idee, nach welcher sie geformt wurde. Ihre äussere Gestalt dachte sich Plato kugelförmig, weil diese Figur die vollkommenste ist, und alle andere Figuren in sich schließt. Ferner bildete Gott die Welt unzerstörbar und unveränderlich dem Ganzen nach; so daß zwar Bestimmungen entstehn und verschwinden, einzelne Dinge aufgelöst werden, und sich zu neuen Dingen umgestalten; aber alles, was einmal im Reiche der Wesen vorhanden ist, seinem Grundbestande nach bleibt. Durch eine äussere Ursache ausser der Gottheit könte ohnehin die Welt nicht zerstört werden, da nichts ausser der Welt mehr existirt; und die Gottheit selbst, als der Repräsentant der Vollkommenheit, wird sie nicht zerstören wollen. Endlich verlieh Gott auch der Welt die zweckmäßigste Bewegung im Kreise, die auch der Vernunftthätigkeit am angemessensten ist. Das Weltideal ist ewig und sich gleich, wie die Gottheit selbst es ist; es gehört zu ihrem Wesen. Die sichtbare Welt, als das Werk göttlicher Bildung, ist insofern entstanden; allein die Gottheit machte sie durch die unaufhörlich fortwährende Veränderung, indem sie ihrem Wesen nach fortdauert, zu einem Bilde des Aeon *).

Alle Regelmässigkeit der Bewegung leitete Plato von einer vernünftigen Ursache her, welche nach Zwecken wirke und selbstthätig sey. Er legte also auch der Welt eine Seele bey, sofern sich in ihrer Bewegung z. B. in der Bewegung der Gestirne,

*) Philebus p. 244. Sophista p. 266. Polit. p. 30. De rep. VI. p. 121. VII. p. 158. Timaeus p. 300. Vergl. Tennemann's System der Platon, Philos. B. III. S. 104 ff.

stirne, Regelmäßigkeit offenbart. Die regellose Bewegung mußte aber ebenfalls ein Seelenprincip haben, da sie zwar keine vernünftige, aber doch eine ursprüngliche selbstthätige Ursache voraussetzte. Deswegen unterschied Plato zwey Weltseelen, eine gute und eine böse. Die letztere ist der Materie eigen, und bezeichnet überhaupt alle die rohen physischen Kräfte, die chaotisch gegen einander arbeiten, ohne durch irgend ein Gesetz oder einen Zweck regiert zu werden. Sie ist auch im gebildeten Weltzustande der Grund aller Unordnung, alles physischen und moralischen Uebels, und aller Unvollkommenheit. Um die Materie zu einer Welt umzuschaffen, mußte das Regellose in das Gegentheil verwandelt werden, und das konte nur durch eine Verknüpfung der vernünftigen Bewegkraft mit der bösen Weltseele geschehen. Die vernünftige Bewegkraft mit der bösen Weltseele verbunden machen die gute Weltseele aus. Die Weltseele überhaupt also im gebildeten Weltzustande enthält zwey entgegengesetzte Principien; das eine ist die Ursache von der Regelmäßigkeit der Bewegung (ταυτον); das andere die Ursache der Auflösung, der Veränderung, und Unregelmäßigkeit (θατερον). Die Gottheit vermochte wohl die Kräfte der bösen Weltseele einzuschränken, und sie einer Regel der Ordnung zu unterwerfen; aber sie vermochte nicht, ihre absolute Wirksamkeit ganz zu bändigen und zu unterdrücken. Dadurch blieb die böse Weltseele immer der Grund des physischen und moralischen Uebels in der Welt, das die Gottheit nicht vermeiden konte, wenn sie es auch vermöge der vollkommensten Güte ihres Zwecks hätte vermeiden wollen. Für den Menschen ist die Verbindung seiner Seele (des guten Princips) mit der Materie die Quelle unor-

unordentlicher Begierden und Leidenschaften, wodurch die reine Aeusserung der Vernunft gehindert, und der Mensch zum Laster verführt wird. Die Tugend des Menschen kann deßwegen nichts anders seyn, als wie ein fortwährender Kampf mit dem Hange zur Untugend, der aus dem Körper entspringt. Die Gottheit wurde hierbey gewissermaßen dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen die Freyheit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, und das Vermögen verlieh, die Anreizungen des leztern zu besiegen *).

Die Ideenlehre des Plato, seine auf diese gegründete Kosmogonie, und das Bedürfniß der Sittlichkeit, nöthigten ihn nicht nur, ein letztes unbedingtes vollkommenstes Wesen anzunehmen (die Gottheit); sondern gaben ihm auch die Kriterien an die Hand, um den Begriff dieses Wesens festzusetzen (Theologie). Gleichwohl hatte er mehr als ein Motiv, in dieser Untersuchung und Lehre mit Vorsicht und Aengstlichkeit zu verfahren. Nicht nur war die wissenschaftliche Erkentniß von Gott selbst mit unübersteiglichen Schwierigkeiten verknüpft; es sey schwer, urtheilte Plato in einer berühmten Stelle des Timäus, den Urheber und Vater des Universum's zu finden, und fast unmöglich, wenn man denselben gefunden hätte, ihn dem Volke mitzutheilen; sondern auch die herschende Volksreligion der griechischen Staten, und die Anhänglichkeit des großen Haufens an derselben, verboten es dem Philosophen, sich mit Offenheit über jenen Gegenstand zu äussern. Wenn man daher alle einzelne Behauptungen des Plato in seinen Werken, die man theologische nennen konte, zusam-

*) Timaeus p. 310. Phileb. p. 244. Polit. p. 32 sq.

zuſammennimt, ſo ſcheinen ſie oft einander zu widerſprechen; indem er zuweilen aus ſeinen übrigen philoſophiſchen Principien folgerecht raiſonnirt; zuweilen aber ſich an den Volksglauben anſchließt, und dieſen ſogar auf eine vernünftigere Art nach dem Beyſpiele des Sokrates zu erklären ſucht. Indeſſen muß man hier nur zwiſchen Plato dem Philoſophen, und Plato dem Bürger und Volksſchriftſteller, richtig unterſcheiden, ſo laſſen ſich jene Widerſprüche leicht auflöſen, und er hat überdem ſehr bedeutende Winke ausgeſtreut, an denen ſich ſeine wahre Meynung erkennen läßt, und durch den ironiſchen Ton, in welchem er hin und wieder von der Volksreligion ſpricht, hinlänglich bewieſen, daß es ihm mit den Behauptungen und Lehren zu Gunſten dieſer kein Ernſt war.

Sofern Plato aus ſeinen philoſophiſchen Principien den Begriff der Gottheit feſtſetzte, ſtellte er ſie als das höchſte vollkommenſte Weſen vor, als den Urheber des Weltideals, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, als die urſprüngliche Quelle aller Vernunft. Er folgerte das Daſeyn dieſes Weſens, wie die übrigen Sokratiker, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, und auch aus der Nothwendigkeit einer erſten abſoluten Urſache alles bedingten Vorhandenen. Insbeſondre bewies er hierbey, daß die Zweckmäßigkeit kein willkührlich aufgeſtellter und erträumter Begriff ſey; daß im Gegentheile, ſo wie er lediglich durch die Vernunft erzeugt werde, er vor der Vernunft eben die Gültigkeit habe, welche dem Begriffe einer bloß mechaniſchen Natur nur immer zukommen möchte. Dabey ließ er es nicht bewenden; er ſuchte darzuthun, daß ſelbſt die mechaniſche Natur zur Erklärung der Möglichkeit ihres

Daſeyns

Daseyns ein absolut unbedingtes und zugleich verständiges Wesen zum Urheber erfordere. Eine Reihe bedingter Ursachen ist nicht hinreichend, weil in dieser das Daseyn der Welt immer nur zum Theile gegründet ist; indem sie eine höhere Bedingung voraussetzt, oder aus Nichts entstanden seyn müßte, was sich widerspricht; es muß also eine erste absolute Ursache geben, die den Grund ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit in sich selbst hat. Eine solche selbstthätige Ursache aber ist in der Körperwelt nicht anzutreffen, die aus lauter bedingt wirkenden Ursachen besteht; sie muß eine Seele seyn; und da in der Welt Regellosigkeit und Regelmäßigkeit, ein Gutes und ein Böses, vorhanden sind: so müssen für die Thätigkeiten in der Welt zwey Seelen angenommen werden, eine böse, und eine gute und verständige, von welchen denn die letztere die oberste Ursache des Ganzen, und der Ordnung und Regierung desselben ist. Auf eine andere Art führte Plato noch den Beweis für die Existenz eines unbedingten geistigen und verständigen Urwesens aus der Verbindung der Form mit der Materie, und dem Daseyn der menschlichen Seelen, als vom Körper wesentlich verschiedener Substanzen. Die Materie ist das Unendliche; die Form theilt demselben Bestimmtheit und Einheit mit; und in Beziehung auf das Ganze ist die Form nicht nur die Ursache bestimmter einzelner Dinge, sondern auch der Harmonie derselben zum Ganzen. Diese Verbindung der Materie und Form ist aber eine Erzeugung (Schöpfung), die ohne eine zureichende Ursache nicht denkbar ist, und, weil sie nach der Idee von Zwecken geschieht, auch einer verständigen Ursache zur Erklärung bedarf. Dazu komt, daß die menschlichen Seelen ebenfalls verstän-

ſtändige Weſen ſind; aus der Materie, welcher der menſchliche Körper ſeinen Stoff verdankt, können ſie dieſe Eigenſchaft nicht empfangen haben; es muß demnach ein geiſtiges Princip im Univerſum exiſtiren, das der Urquell aller vernünftigen Geiſter iſt. Die Gültigkeit dieſer Argumentationen, die mit den neuern ſogenannten kosmologiſchen und phyſiſchtheologiſchen Beweiſen des Daſeyns Gottes zuſammentreffen, bedarf hier keiner Kritik.

Aus dem allgemeinen Begriffe von Gott, als dem abſoluten Bildner des Univerſum's, entwickelte Plato auch die Eigenſchaften, mit denen er gedacht werden müſſe. Er iſt zuvörderſt ewig, ſich immer gleich und unveränderlich; ſein Weſen iſt die unbedingteſte Realität. Er iſt zweytens intelligibel, der Grund aller Erkenntniß und aller erkennenden Weſen, eben daher allwiſſend und frey vom Irrthume. Er iſt drittens der Urquell alles Guten, eine Intelligenz, deren Wille der heiligſte und gerechteſte iſt. Vermöge ſeiner Weißheit und Güte handelt er nach dem vollkommenſten Ideale, und unwandelbar in Beziehung auf die Welt; fodert als Geſetzgeber und Richter der endlichen Geiſter, die er nach jenem Ideale ins Daſeyn kommen ließ, daß ſie ihrer Natur und Beſtimmung entſprechen, und vertheilt das Maaß der Glückſeligkeit unter ſie nach ihrer Würdigkeit. Er iſt viertens das ſich ſelbſt zureichendſte und ſeligſte Weſen; in ihm iſt kein Uebel, kein Mangel, keine Unvollkommenheit denkbar, wie ſie der rohe griechiſche Volksbegriff den Göttern andichtete. Er iſt eben deswegen auch einzig, weil es der Vernunft widerſpricht, mehr Weſen der Art neben einander zu denken. Was in der Welt wirklich vom Uebel und vom Böſen iſt, nicht ſcheinbar, wie etwa

die

die Folgen böser Handlungen, wurde nicht durch ihn veranlaßt oder erzeugt; es lag in der ewigen Natur der Materie, die Gott nicht hervorbrachte, sondern nur bildete, und seiner Idee des Guten verähnlichte. Was hingegen Gutes in der Welt ist, wird durch göttliche Vorsehung erhalten, und zum Hauptzwecke derselben befördert. Dieser ist die Vervollkommnung, Verähnlichung der vernünftigen Substanzen mit Gott, die Besiegung der Unwissenheit, der Thorheit und des Lasters *).

Schon durch die bisher erwähnten Untersuchungen im Gebiete der theoretischen Philosophie zeichnete sich Plato sehr vortheilhaft vor seinen Zeitgenossen und Vorgängern aus. Ein noch größeres Recht auf die Hochachtung und Dankbarkeit der Nachwelt hat er sich aber durch dasjenige erworben, was er zur Begründung und Aufhellung der praktischen Philosophie geleistet hat. Die Bearbeitung derselben hat überhaupt große und mannichfaltige Schwierigkeiten; und diese mußten damals, wo man mehrere derselben noch nicht einmal entdeckt hatte, wo das erste dämmernde Licht über die sittliche Natur des Menschen aufgieng, noch weit schwerer zu überwinden seyn, als sie es jetzt seyn können. Wenn Plato daher die Gründe der Sittlichkeit noch nicht in ihrer Reinheit auffaßte, so ist er sehr zu entschuldigen; er hat sich der Wahrheit so genähert, wie man von einem Denker jener Epoche nur immer erwarten darf. Es war der Hauptzweck des Sokrates und seiner Schule, dem Systeme des praktischen Egoismus, dessen Herrschaft eine gänzliche moralische und politische Anar-

*) De republ. VI. p. 118 sq. VII. p. 132. De legg. VII. p. 185, X, 66. Phaedrus p. 318. Phileb. p. 247. Timaeus p. 303. 316. Sympos. p. 229.

Anarchie herbeyzuführen drohte, entgegen zu wirken, und ſtatt desſelben das moraliſche Gefühl, deſſen Stimme im Innern jedes vernünftigen Menſchen ertönt, zum alleingültigen Geſetze zu erheben. Inzwiſchen hatte ſich Sokrates nur darauf beſchränkt, die Aufmerkſamkeit auf das Sittengeſetz hinzulenken; er hatte eine Methode gelehrt, die Handlungen in einzelnen Fällen an dieſen Kanon zu halten, und nach demſelben zu beurtheilen; allein er hatte die Exiſtenz des Sittengeſetzes nicht hinlänglich gegen Zweifel geſichert, beſonders da, wo es mit der Selbſtliebe und dem Streben nach Glückſeligkeit collidirt; er hatte endlich den Begriff der Glückſeligkeit nicht genug entwickelt, den Unterſchied des wirklichen und ſcheinbaren Guten oder Uebels nicht genug beſtimt, und das Verhältniß der Tugend zur Glückſeligkeit nicht befriedigend aufgeklärt. Das Syſtem des praktiſchen Egoismus konte ſich deswegen neben dem Sokratismus behaupten, und ſeine Anhänger fanden mancherley Ausflüchte, wenn auch die Erinnerung an die Thatſache des Sittengeſetzes ſie in die Enge trieb. Plato verfolgte die zuerſt vom Sokrates gebrochene Bahn weiter, forſchte dem Grunde des Sittengeſetzes und ſeiner Verbindlichkeit im Weſen der Vernunft nach, und ſuchte den Begriff des wahren Guten und der Glückſeligkeit zu fixiren, ſofern ſie der Zweck des Menſchen ſeyn ſoll und ſeyn darf. So wurde von ihm das Fundament zu einer vollendetern Theorie der Sittlichkeit gelegt. Er betrachtete aber die Principien der Sittlichkeit zuvörderſt in ihrer Beziehung auf das Verhalten einzelner Menſchen gegen einander; dann in ihrer Beziehung auf eine ganze Geſellſchaft von Menſchen (den Stat). Seine praktiſche Philoſophie

ſcheis-

ſcheidet ſich alſo in die beyden Hauptthéile, Moral und Politik. Sofern er überdem die Betrachtung des Schönen für eines der wirkſamſten Mittel hielt, die Seele zum Bewußtſeyn ihrer himliſchen Abkunft und ihrer Beſtimmung zu erheben, und ihre Energie, dieſer zu entſprechen, zu ſpannen; können auch Plato's Ideen vom Schönen zu ſeiner praktiſchen Philoſophie gezogen werden.

Bey der Forſchung nach dem Principe und der oberſten Regel der Sittlichkeit gieng Plato von einer Kritik der in ſeinem Zeitalter darüber herſchenden Vorſtellungsarten aus *). Er gewann dadurch die Kentniß gewiſſer Merkmale, welche jenen eigen ſeyn müſſen. Er überzeugte ſich, die veränderliche ſinnliche Neigung ſo wenig, als die bloße Willkühr, könne dem ſittlichen Handeln ein verbindliches Geſetz vorſchreiben; ſondern, wenn ein ſolches vorhanden ſey — und ſchon das praktiſche Urtheil im gemeinen geſellſchaftlichen Leben laſſe doch auf die Exiſtenz desſelben ſchließen — ſo müſſe es in der unwandelbaren Natur des Menſchen ſeine Wurzel haben, und eben deswegen für alle Menſchen, ſelbſt für den göttlichen Willen, falls der Begriff von Gott vernunftmäßig gedacht werde, verbindlich ſeyn. Der weſentliche Charakter dieſes Geſetzes beſtände demnach darin, daß es nicht durch einen veränderlichen Willenstrieb, ſondern durch eine unveränderliche Idee der Vernunft gegeben wäre; daß es auch durch ſich ſelbſt und um ſein ſelbſt willen, nicht nach irgend

*) Die claſſiſchen Dialoge für Plato's Cenſur der zu ſeiner Zeit geltenden Moralſyſteme ſind der Gorgias und Euthyphron. Vergl. Theaetet. p. 102. De legg. III. p. 133. IV. p. 18. X. p. 76. De rep. I. p. 169.

gend einem eigennützigen Intereſſe Befolgung gebiete; daß es endlich an ſich ein abſolutes Gut ausmache. Um aber jene Idee der Vernunft, die das Sittengeſetz begründen ſoll, auszumitteln, und ihre praktiſche Gültigkeit zu erweiſen, muß nicht nur das geſamte Willensvermögen des Menſchen erwogen, ſondern auch der wirkliche Primat der Vernunft in praktiſcher Hinſicht dargethan werden.

Das Begehrungsvermögen des Menſchen kann nach dem Plato auf eine zwiefache Weiſe beſtimt werden: Durch die Vernunft, oder durch die unvernünftigen Seelenkräfte, deren Aeuſſerung vom Körper abhängig iſt; und zwar entweder ſo, daß die unvernünftigen Seelen durch die Vernunft regiert werden, oder mit derſelben in einem Antagonism ſind. Die thieriſche Natur erweiſt ſich im Menſchen zuerſt thätig; ſeine Handlungen werden alſo von den Jahren der Kindheit an zuvördeeſt durch die unvernünftigen Seelen motivirt. Das Ziel, nach welchem dieſe ſtreben, iſt angenehmer Sinnengenuß, und Vermeidung des Unangenehmen. Allmälig aber erwacht die Thätigkeit der Vernunft, welche eine Idee des abſolut Guten in ſich hat, und in ihrer Beziehung auf das praktiſche Verhalten des Menſchen, je mehr ſie ſelbſt ſich entwickelt, deſto energiſcher eine Aehnlichkeit dieſes mit jener Idee fordert. Da nun die Triebe der unvernünftigen Seelen oft einander ſelbſt, und noch öfter der Vernunftidee des Guten widerſtreiten; ſo entſpringen die Begriffe von Tugend und Laſter, einer Harmonie oder Disharmonie der Handlungen mit der Idee des Guten, und die Vernunft erſcheint als dem ſinnlichen Begehrungsvermögen gewiſſe Handelnsweiſen verbietend, und dadurch als die Geſetzgeberinn desſelben. Daß die

Ver-

Vernunft aber wirklich die Würde des gesetzgebenden Vermögens im Menschen an sich trage, erwies Plato noch aus der Natur des Menschen überhaupt, die mit sich selbst in einem unauflöslichen Widerspruche seyn würde, sobald man der Vernunft jene Würde absprechen wolle. Führt die Sinnlichkeit den Primat, so gebricht es an einem Kanon, wonach die Zügellosigkeit und Uneinigkeit der Begierden einzuschränken und aufzuheben wären; es gebricht an einem Grunde des Unterschiedes zwischen dem Menschen und dem Thiere; an einem Grunde der Möglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft; und die Vernunft würde in ihrer Aeusserung durch die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt werden, und könte ihrer Bestimmung, die sich doch im Bewußtseyn offenbart, nimmermehr entsprechen. Die Vernunft muß also das oberste Gemüthsvermögen des Menschen seyn; sie ist es, die den Menschen über das Thier erhebt, und der Gottheit verähnlicht; sie ist das bestimmende und herschende Princip, welchem die Sinnlichkeit, als das Bestimbare, untergeordnet ist; durch sie allein ist ein allgültiger und überall anwendbarer Begriff der Gerechtigkeit und Tugend möglich; und nur die Befolgung ihrer Vorschrift kann Harmonie in der gesamten Natur des Menschen erzeugen, weil sie nur ein und dasselbe allumfassende Gesetz giebt.

Plato nahm demnach folgenden Grundsatz der Sittlichkeit an: Handle so, wie es der Vernunftidee des Besten gemäß ist, und zwar um der Vernunft willen, ohne Rücksicht auf irgend ein anderweitiges Interesse, ausser dem, welches mit der Realisirung des absolut Guten verbunden ist. Wenn die Thätigkeit des Menschen überhaupt, sie mag in einem Gemüthsvermögen ihre

Quelle haben, in welchem ſie will, nach jenem Grundſatze eingerichtet iſt, ſo erreicht er die Vollkommenheit, die er dem Zwecke ſeines Daſeyns nach erreichen ſoll; je mehr ſie aber davon abweicht, deſto unvollkommner wird er. Daß die Vernunft übrigens jedes fremdartige Intereſſe als Grund des ſittlichen Handelns verwerfe, erhellt daraus, weil ſie ſonſt nicht das höchſte geſetzgebende Vermögen ſeyn könte. Angenommen, eine tugendhafte Handlung wäre darum tugendhaft, weil ſie noch durch irgend eine Begierde oder ein Gefühl motivirt würde, ſo würde der Grund der Sittlichkeit in dieſen, nicht in der Vernunft, liegen *).

Soll die Vernunft für die oberſte Geſetzgeberinn des Menſchen gelten, ſo muß ſie von allen einwirkenden Urſachen unabhängig ſeyn, ſo daß nichts weiter auſſer ihr zur Beſtimmung des Geſetzes beytrage; und ſoll der Menſch möglicherweiſe dem Geſetze gehorchen können, ſo muß es in ſeiner Gewalt ſtehn, nur dieſem zu folgen, und die Anreizungen der Sinnlichkeit zum Gegentheile zu überwinden. Das Vermögen des Menſchen, dem Sittengeſetze der unabhängigen Vernunft gemäß oder zuwider zu handeln, iſt der ſittliche Wille (βουλησις), oder die Freyheit (ελευθερια) desſelben. Daß die Freyheit in der That im Menſchen vorhanden ſey, beweiſt die Erfahrung; indem der Menſch bald nach einer ſittlichen Maxime der Vernunft, bald, durch die Sinnlichkeit motivirt, ihr entgegen handelt, und ſich dabey doch nicht ableugnen kann, er habe von dem, was er thut, das Gegen-

*) Theaetet p. 121. De republ. I. p. 197. De legg. IX. p. 47. Phaedo p. 148. Phaedrus p. 301. Gorgias p. 106. Phileb. p. 308. Alcib. I. p. 65. Crito p. 110. De rep. IX. p. 276. IV. p. 358. De legg. IX. p. 20. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. IV.

Gegentheil verrichten, oder dasselbe auf eine andere Art verrichten können. Plato ist, so viel wir wissen, der erste griechische Philosoph, der auf die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freyheit aufmerksam wurde, sie aber noch nicht ganz einsah, und diejenigen, welche er bemerkte, auf eine sehr wenig genugthuende, und überdem für uns nicht recht verständliche Weise hob. Er scheint zwar das Vermögen der Freyheit als einem dem Vernunftwesen eigenthümlichen Charakter betrachtet, und die reine Aeusserung desselben nur dann angenommen zu haben, wenn das Vernunftwesen wirklich selbstthätig sey, und seine Herrschaft über die Sinnlichkeit behaupte. Das Vernunftwesen an und für sich aber ist aus der himlischen Urquelle entsprungen; es kann also nichts anders, als wie das Gute, wollen, weil das Böse bloß durch die Materie, und deren Verknüpfung mit der Vernunft, möglich wird. Daher der Satz des Plato: Der Mensch ist nur frey, um gut zu handeln. Ein absolutes Vernunftwesen, das keinen Körper an sich trägt, kann nicht Böses thun, weil es seine durch die unveränderliche Idee der Güte und Vollkommenheit bestimte Natur aufheben würde, wenn die Möglichkeit des Bösen aus dem Innern desselben hervorgienge. Bey der Verbindung des Vernunftsubjects mit der Materie, und dem regellosen Principe ihrer Thätigkeit, wird die natürliche Tendenz jenes zum Guten mehr oder weniger gehemt durch das Spiel der Sinnlichkeit, oft auch durch dieses ganz unterdrückt. Der vernünftige Mensch will immer das Gute; aber der unvernünftige, der durch den Körper mit ihm vereinigt ist, erringt die Herrschaft über ihn, und jener erliegt im Kampfe. Die Vernunft bleibt ihrem sittlichen Charaker ge-

treu, so lange sie ihre Energie nicht verliert; die Unvernunft wird ihrem Charakter nach unsittlich, sofern sie der Vernunft widerstreitet. Weil demnach das Unsittliche nicht aus dem Wesen des Menschen, als Vernunftsubjects herrührt, sondern aus der Uebermacht der Sinnlichkeit, die durch ein mechanisches Princip regiert wird; weil ferner die Freyheit, der Sinnlichkeit entgegen zu wirken, nur eine Eigenschaft des Vernunftsubjects ist, das aber eben wegen der übermächtig gewordenen Sinnlichkeit sein Recht nicht behaupten kann; so statuirte Plato auch folgenden Satz: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse. Denn in der sinnlichen Natur des Menschen liegt eine selbstständige sittliche Freyheit nicht, und die vernünftige Natur für sich kann nur das Gute wollen. Der Mensch wird also nur böse, nicht weil sein freyer sittlicher Wille sich dazu bestimt, sondern weil derselbe durch die Sinnlichkeit gehemmt und unterdrückt wird. Er ist also nicht mit Freyheit böse. Ungeachtet dieser Sätze bekante sich Plato gleichwohl in Ansehung böser Handlungen nicht schlechthin zum Determinism; er würde auch dadurch alle Sittlichkeit zerstört, und alle Moralphilosophie überflüssig gemacht haben, was seinem Scharfsinne nicht hätte entgehen können. Er unterschied ausdrücklich böse freywillige (ἑκούσια) und unfreywillige (ἀκούσια) Handlungen, und erklärte nur jene für imputabel; diese nicht. Mit den obigen beyden Grundsätzen über die Freyheit scheint er diese Unterscheidung böser freyer und nicht freyer Handlungen, und die Gültigkeit einer Zurechnung derselben, folgendermaßen gereimt zu haben: Der Grund des Bösen ist einerseits Ohnmacht der Vernunft, und andererseits Uebermacht der Sinnlichkeit in ihrem Verhältnisse zu jener.

Die

Die Urſache der Ohnmacht der Vernunft iſt Unwiſſenheit, wenn die Vernunft nicht zur wahren Selbſterkentniß ihrer Natur, Würde und Kraft gelangt iſt. Sofern der Menſch dieſe Unwiſſenheit ſelbſt verſchuldet, oder gar ſeiner Kentniß des Beſſern zuwider handelt, die Vernunft alſo ihren freyen ſittlichen Willen nicht gebraucht, und dadurch der Sinnlichkeit die Herrſchaft einräumt, handelt er freywillig böſe. Die Zurechnung gründet ſich hier nicht auf einen poſitiven Gebrauch der Vernunftfreyheit; dieſer könte nur Gutes bewirken; ſondern auf einen negativen, der den unvernünftigen Seelen die Thätigkeit allein oder vorzüglich überläßt. Nach dem Geiſte des Platoniſchen Syſtems überhaupt läßt ſich die Möglichkeit des negativen Gebrauchs der Vernunftfreyheit aus der Herrſchaft der Sinnlichkeit im Menſchen von den Jahren der erſten Kindheit an, und den überwiegenden Reizen der ſinnlichen Begierden, herleiten. Sofern der Menſch Irrthum und Unwiſſenheit in Anſehung der Vernunftbeſtimmung und Vernunftgeſetze nicht verſchuldet, oder im Augenblicke des Handelns von der Stärke einer Begierde und Leidenſchaft überwältigt und fortgeriſſen wird, giebt es unfreywillige böſe Handlungen, die nicht zuzurechnen ſind. Es können bey dem Freywilligen und Unfreywilligen böſer Handlungen Grade ſtatt finden. Hieraus fließt eine beſondre zwiefache Claſſe von Handlungen, welche Plato den freywilligen oder unfreywilligen mehr oder weniger ähnliche nennt *).

Plato

*) De legg. IX, 17. Phaedrus p. 301. Alcibiad. II. p. 87. 94. De rep. VIII. p. 205. De legg. X. p. 106. Gorgias p. 48. Meno p. 342. Symp. p. 234. Theaet. p. 122.

Plato wurde hauptſächlich, wie man ſieht, durch ſeinen Begriff von der vernünftigen Seelennatur, und die ihr beygelegte göttliche Abkunft, in die Schwierigkeiten der Lehre von der Freyheit des Menſchen zum Guten und Böſen verwickelt. Die Möglichkeit, auch das Böſe zu wollen, vertrug ſich mit dem vorausgeſetzten Charakter und Urſprunge der Intelligenzen nicht; denn ſonſt hätte Plato dieſe Möglichkeit der Gottheit ſelbſt ebenfalls zuſchreiben müſſen. Daher war ihm der Satz nothwendig; Die Vernunft kann nur das Gute wollen. Nun wußte er freylich das objective Daſeyn des Böſen aus dem Widerſtreite der Materie mit der Vernunft zu erklären; indeſſen durfte er doch nicht einräumen, daß die Vernunft freywillig aus innerm Streben ihre Freyheit zum Guten aufgebe; daher mußte er auch den Satz aufſtellen: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe. Mit dieſen beyden Sätzen gerieth er gleichwohl in den entſchiedenſten Determinism, durch welchen alle Theorie der Sittlichkeit zuſammenfällt. Um dem auszuweichen, half er ſich durch die Diſtinction des poſitiven und negativen Gebrauchs der Freyheit, und erklärte den letztern aus Unwiſſenheit, Irrthume, früher Herſchaft der Sinnlichkeit über den Menſchen u. w. Aber dadurch wurde der Platoniſche Indeterminism nur mit einer ſehr ſchwachen, oder eigentlich gar keiner Schutzwehr verſehn. Die Verbindung der Seelen mit Körpern erklärte Plato aus einem moraliſchen Sündenfalle; er traute alſo doch ſehr inconſequent die Möglichkeit, das Böſe zu wollen, der Vernunft zu. Ferner, wenn es doch in jedem Falle die Sinnlichkeit iſt, die den Nichtgebrauch der Freyheit bewirkt, und dadurch das Böſe erzeugt, ſo iſt auch dieſer Nichtgebrauch determinirt. An den

Ein-

Einfluß des Satzes vom Grunde auf die Freyheitslehre dachte Plato nicht einmal. Aber er war der Erste, der in diese Speculation hineingieng; er erblickte nur von weitem das Labyrinth, das sich hier dem Denker öffnet; und konte leicht zu dem Wahne verführt werden, eine Auskunft gefunden zu haben, während er doch nur in dem Eingange des Labyrinths sich herum drehte.

Die Sittlichkeit überhaupt ist dem Plato das richtige Verhältniß der sämtlichen praktischen Gemüthsvermögen des Menschen in ihrer Wirksamkeit zu dem obersten Gesetze, welches die Vernunft dem Willen vorschreibt. Sie ist die innere moralische Schönheit des Menschen, die, wenn sie mit der Schönheit der äussern Form zusammentrifft, das Ideal des Menschen hervorbringt. Die vollkommenste Sittlichkeit (absolute Heiligkeit) kommt inzwischen nur der Gottheit zu; der Mensch kann sich im körperlichen Zustande ihr nur nähern, wiewohl auch schon durch diese Annäherung Achtung verdienen; erst in einem künftigen Zustande, wo er vom Körper befreyt sein wird, darf er hoffen, die vollkomne Tugend zu erreichen. Die Sittlichkeit setzt Erkentniß der Vernunft, ihrer Beschaffenheit, und ihrer theoretischen und praktischen Beziehung auf den sinnlichen Menschen und die Dinge um ihn her voraus. Diese heißt, vornehmlich in praktischer Hinsicht, Weißheit (σοφια). Ihre Befolgung ertheilt dem Menschen Einheit in allem, was er denkt, will und thut, Harmonie mit sich selbst. So wie die Weißheit ihrem Gegenstande nach die Vernunft zur Quelle hat, so wird sie auch nur durch die Anwendung der Vernunft erzeugt; sie ist daher Wissenschaft (επιστημη), und zwar Wissenschaft des Besten und Vollkommensten. Es lassen sich

aber ſehr verſchiedene Beſchaffenheiten und Grade der Vernunfterkentniß denken. Sie kann theoretiſch vorhanden ſeyn, ohne auf das Begehrungsvermögen und die Beſtimmung deſſelben einzuwirken; dann iſt ſie eine todte Erkentniß. Dieſe iſt es, welche Plato unter der Unwiſſenheit verſteht, wenn er dieſelbe für die Urſache des moraliſch Böſen angiebt. Er bemerkt zugleich, daß diejenigen Menſchen, bey denen die Erkentniß des Sittengeſetzes ohne Energie auf den Willen iſt, die alſo laſterhafte Geſinnungen hegen, wohl einen Maaßſtab für die unſittlichen Handlungen Anderer in ſich tragen, weil ſie den Charakter Anderer immer nach dem ihrigen beurtheilen; daß ihnen aber der Maaßſtab der Tugend Anderer fehlt, weil ihnen ſelbſt die ſittliche Güte fremde iſt; dahingegen ein Menſch, bey dem die Weißheit in ſein praktiſches Leben übergeht, in ſeinem Buſen den Maaßſtab nicht bloß der ſittlichen Güte Anderer, ſondern auch der Unmoralität hat, ſobald er nur Welt und Menſchen beobachtet; denn das Widerſprechende von Handlungen mit dem Sittengeſetze kann ihm nicht verborgen bleiben. Ferner die Vernunfterkentniß in Beziehung auf Sittlichkeit kann bloß klar, oder ſie kann deutlich ſeyn; im erſten Falle iſt ſich der Menſch des Sittengeſetzes bewußt, ohne dasſelbe entwickelt, und bis zu ſeinen Gründen verfolgt zu haben; im andern Falle hat er eine wiſſenſchaftliche Einſicht davon; jenes iſt ein Meynen (δοξα); dieſes ein Wiſſen (επιστημη); jenes zeigt ſich in der Jugend und auch bey ungebildeten Menſchen; dieſes nur in reifern Jahren, und bey cultivirten Menſchen. Die undeutliche Vorſtellung des Sittengeſetzes iſt ein inſtinctartiges Einwirken der Vernunft auf das Begehr- und Gefühlvermögen; es iſt das, was auch die neuern Philoſo-

loſophen das moraliſche Gefühl, den moraliſchen Sinn nennen. Es erweiſt ſich entweder misbilligend in Anſehung ſolcher Thätigkeiten der unvernünftigen Seelen, die dem Sittengeſetze widerſtreiten (moraliſcher Abſcheu); oder billigend, wenn das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zuſammenſtimmt (moraliſche Liebe). Dieſe Gefühle ſind nicht allein in der Vernunft gegründet, ſondern auch in dem Gefühlvermögen; aber ſie werden doch durch die Einwirkung jener auf dieſes hervorgebracht; wiewohl ſie eben deßwegen reine Gefühle ſind, weil ſie in der Selbſtthätigkeit der Vernunft ihre Urſache haben *).

Die Wirkſamkeit des menſchlichen Begehrungsvermögens hängt nothwendig mit Vorſtellungen von Gütern zuſammen, auf welche ſeine Aeußerungen gerichtet ſind. Sofern alſo dasſelbe durch ein praktiſches Vernunftgeſetz beſtimt werden ſoll, muß auch dieſe Beſtimmung ein Gut bezwecken, welches ſelbſt, ſo wie jenes Vernunftgeſetz, die oberſte Norm des Handelns, das höchſte Gut, welches durch das Handeln erlangt werden kann, ausdrückt. Es iſt daher auch eine ganz unvermeidliche Unterſuchung, wie der Begriff des höchſten Gutes feſtzuſetzen ſey. Plato begann dieſe mit einer Prüfung der gemeingeltenden Urtheile von Gütern überhaupt und dem relativ verſchiednen Werthe derſelben. So mannichfaltig die Objecte ſind, denen die Menſchen den Namen der Güter beyzulegen pfle-

gen,

*) De republ. III. p. 291. IV. p. 344 ſq. V. p. 50. VII. p. 133. IX. p. 281. De legg. II. p. 58. III. p. 129 ſq. XII. p. 194. Theaetet p. 123. Phaedo p. 183. Cratyl. p. 270. Polit. p. 62. Gorgias p. 125. Phileb. p. 317. Alcib. II. p. 80 ſq. Protag. p. 173. Timaeus p. 330 ſq.

gen, und so abweichend und oft entgegenstehend die Meynungen, ob und in wie fern jene Objecte diesen Namen wirklich verdienen; so ist es doch unverkennbar, daß alle Menschen die Idee eines absolut Guten ahnen, und nach derselben streben, in Beziehung auf welches alle übrige Dinge, die das Begehrungsvermögen etwa anziehen, mehr oder weniger Güter heißen können; nur daß sie nicht im Stande sind, sich jene Idee recht deutlich zu denken. Dieser deutlichen Vorstellung des absolut Guten suchte nun Plato sich dadurch zu bemächtigen, daß er den Gründen nachspürte, warum etwas für das Begehrungsvermögen ein Gut seyn könte, und dann zu erforschen trachtete, welches unter den Gütern, die begehrt werden, dasjenige sey, das bloß um sein selbst willen mit Zustimmung der Vernunft begehrt werden könne und müsse; das demnach ein unbedingtes Gut sey. Jene Gründe des relativ Guten für das Begehrungsvermögen, und der Charakter des absolut Guten, müßten sich theils in der innern und äussern Erfahrung, wenn richtig und scharf genug beobachtet, und die Beobachtungen gehörig erwogen würden; theils im Bewußtseyn der Vernunft in ihrem Verhältnisse zum Begehrungsvermögen, nothwendig verrathen. Auf diesem Wege also entwickelte Plato folgende Resultate. Die Dinge sind für das Begehrungsvermögen entweder Güter (αγαθα), oder Uebel (κακα), oder gleichgültig (μεσα). Die Güter beziehn sich entweder auf die Seele, oder auf den Körper, und werden begehrt entweder um ihrer selbst willen, oder um ihrer Folgen willen, oder um ihrer selbst und ihrer Folgen zugleich willen. Wird ein Ding um sein selbst willen begehrt, so ist es ein absolutes Gut, ein Zweck an sich selbst,

ſelbſt, in ſich vollendet und zureichend, und daher nothwendiger Gegenſtand des Begehrens für alle vernünftige Weſen. Um ein ſolches Ding aufzufinden, das ein abſolutes Gut ſeyn könte, muß man das Bewußtſeyn der Vernunft befragen, inwiefern dieſes mit irgend einem Zuſtande der Thätigkeit des Gemüths die Idee des in ſich Vollendeten verbindet. Hier zeigen ſich der Zuſtand des Denkens (φρονειν), und der Zuſtand des Vergnügens (χαιρειν). Der erſtere, iſolirt genommen, ohne alle Verknüpfung mit Luſt, kann nicht ein wünſchenswerther Zuſtand ſeyn; eben ſo wenig auch der andere, ein bloßes Luſtgefühl ohne alle Vernunftwirkſamkeit. Jener Zuſtand folglich, der dem abſoluten Gute entſprechen ſoll, muß aus beyden zuſammengeſetzt ſeyn (μικτος βιος), ſo daß ſie vereinigt hervorbringen, was ſie einzeln nicht hervorzubringen vermögen. Es erhellet gleichfalls beym erſten Blicke, daß nicht jede Art der Vereinigung des Denkens und des Luſtgefühls mit der Idee des abſolut Guten congruire, ſondern daß es auf ein durch Vernunft beſtimtes Verhältniß zwiſchen beyden hauptſächlich ankomme. Das Denken ſcheidet ſich in ein reines und ein empiriſches; jenes iſt die oberſte Vernunftthätigkeit; aber es kann doch für den Menſchen ohne das empiriſche nicht ſtatt haben; daher die Vereinigung aller Erkentniß dadurch möglich wird, daß die empiriſche der reinen gehörig untergeordnet iſt. Von den Gefühlen laſſen ſich nur diejenigen vollkommen mit der Vernunftthätigkeit vereinigen, welche ſich mit ihr vertragen; und dieß thun bloß diejenigen, welche durch ſie ſelbſt erzeugt und beſtimt werden, dergleichen die reingeiſtigen und die moraliſchen Gefühle ſind. Alle gemiſchte angenehme Gefühle, an denen der

Körper

Körper Theil hat, haben nicht in der Vernunftthätigkeit ihren Grund, hemmen und unterdrücken dieſe vielmehr, ſind alſo mit ihr unverträglich. Demnach bewirkt die Vereinigung der Vernunftthätigkeit mit den ihrer Natur angemeſſenen Gefühlen das vollſtändige Gut für den Menſchen, beſonders ſoweit ſich die Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das ſittliche Handeln erweiſt. Denn in jener Vereinigung liegen Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie, die allein das Gute und Schöne ausmachen. In dem vollſtändigen Gute ſind die Erkentniſſe und Gefühle der Stoff, welcher vereinigt wird; dieſe an ſich ſelbſt können erſt wahre Güter werden, wenn die Regel der Harmonie ſie zur Einheit verbindet. Die harmoniſche Regelmäßigkeit ſelbſt alſo im Denken, Empfinden und Handeln iſt das höchſte Gut des Menſchen. Da das Sittengeſetz der Vernunft und die dadurch beſtimte Geſetzmäßigkeit den oberſten Zweck des Menſchen ausdrückt, zu welchem auch die Geſetzmäßigkeit der Erkentniß, wie zu einem gemeinſchaftlichen Ziele, gerichtet iſt; ſo kann man auch die Sittlichkeit ſelbſt das höchſte Gut des Plato nennen, die allein er als abſoluten Zweck an und für ſich für vernünftige Weſen annahm *).

Plato kannte die Natur des Menſchen, die zwar die geſetzgebende Würde der Vernunft nicht verleugnet, aber auch eben ſo wenig den in der Selbſtliebe gegründeten Trieb zum Wohlſeyn zu unterdrücken vermag, zu gut, um der Frage über das Verhältniß der Beobachtung des ſittlichen Vernunftgeſetzes zu dieſem Wohlſeyn nicht eine noch genauere Unterſuchung zu widmen. Das Reſultat derſelben beweiſt

*) S. den Philebus.

beweist indessen, daß er den dialektischen Schwierigkeiten, welche sich bey Betrachtung der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes darbieten, soferne Tugend und Glückseligkeit als unzertrennliche Bestandstücke desselben gedacht werden müssen, nicht auszuweichen wußte, und sich mit einer sehr einseitigen Entscheidung behalf. Im Anfange seiner Speculation verwechselte er zwar den Begriff der Glückseligkeit nicht mit dem Begriffe der Sittlichkeit; er fand die Quelle des Strebens nach jener in der Sinnlichkeit des Menschen, so wie den Grund dieser in der Vernunft. Auch war er weit davon entfernt, die sinnliche Glückseligkeit für das vornehmste Object des Begehrungsvermögens zu achten, dem die Anforderung der sittlichen Vernunft nachstehen müsse; oder wohl sinnliche Glückseligkeitsmaximen für die eigentlich sittlichen Maximen zu erklären. Vielmehr war es insbesondre dieses, was ihm die Moraltheorie der Sophisten verwerflich machte, und ihn zur Bestreitung und Widerlegung derselben bewog. Als er aber in der Untersuchung auf den Punct gerieth, der am meisten der Entscheidung bedarf, wie sich die Selbstliebe mit dem Sittengesetze der Vernunft in allen Fällen vertragen möge; wie die Tugend dem Menschen ein begehrungswerther Gegenstand bleiben könne, auch dann, wenn sie Aufopferung der sinnlichen Glückseligkeit, der irdischen Güter und des Lebens selbst erheische; verließ er gewissermaßen die Distinction zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, die er vorher zur Widerlegung des groben Eudämonismus gemacht hatte, und schob einen andern Begriff von Glückseligkeit unter, um die Harmonie derselben mit der Tugend, und die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes für den Menschen unter der Supposition der Sittlichkeit,

lichkeit, als oberſten Zweckes derſelben, behaupten zu können. Er ſtellte ſchlechthin den Satz auf: Die Sittlichkeit iſt nothwendige Urſache der Glückſeligkeit, und ſo mußte er auch die Folge einräumen, welche ſich aus demſelben ergiebt: Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſind identiſche Begriffe; und man kann das höchſte Gut des Menſchen nicht ſowohl durch eine Verbindung von Tugend und Glückſeligkeit, ſondern durch das Eine, wie das Andere, definiren. Hätte Plato jenen Satz in einer gewiſſen Einſchränkung verſtanden, ſo war er nicht unrichtig. Eine wahre Glückſeligkeit im Widerſpruche mit der Sittlichkeit iſt unmöglich; dieſe letztere iſt es, die eine zweckmäßige Richtung und Harmonie der Gefühle, Neigungen und Begierden mit der Beſtimmung des Menſchen hervorbringt und unterhält, und inſofern das Wohlſeyn des Menſchen begründet. Allein Plato verſtand jenen Satz unbedingt, und da wurde er unhaltbar und phantaſtiſch; wiewohl Plato freylich, weil er einmal genöthigt war, auf das Bedürfniß des Menſchen für Glückſeligkeit zu ſehen, und ſie vom Begriffe des höchſten Gutes nicht trennen konte, ſehr zu entſchuldigen iſt, daß er das Bewußtſeyn der Sittlichkeit ſelbſt für die höchſte Glückſeligkeit hielt; denn unter dieſer Bedingung, ſchien es ihm, könne allein der ſinnlich angenehme Zuſtand untergeordneter Zweck für den Menſchen ſeyn. Die beſondern Argumentationen, wodurch er ſeinen Satz noch zu befeſtigen ſuchte, ſind ſehr unzulänglich. Er folgerte ihn auch daraus, daß, wenn die Glückſeligkeit nicht in der Sittlichkeit ſelbſt beſtehe, die Gottheit fodere, der ſittliche Menſch ſolle unglückſelig, und der unſittliche glückſelig ſeyn, was dem Begriffe von der Gottheit entgegen ſey; daß

Eltern

Eltern bey der Erziehung der Kinder auſſer der Tugend auch zugleich die Glückſeligkeit derſelben beabſichtigen, und ſie um dieſer willen zur Tugend erziehen; folglich ſchon nach der gemeinen praktiſchen Beurtheilung Tugend und Glückſeligkeit auf Eins hinauslaufen müßten; daß Sittlichkeit der Glückſeligkeit nothwendig zur Triebfeder bedürfe, weil Niemand tugendhaft würde ſeyn wollen, wenn gar kein Vergnügen damit verbunden wäre; und dieſer Umſtand ſey ſo dringend, daß man, falls der obige Satz auch nicht wahr wäre, doch die Menſchen von der Wahrheit desſelben überreden müſſe, da das Sittengeſetz oft Aufopferung der Sinnenluſt verlangte, und dafür Entſchädigung nothwendig ſey. Alle dieſe Gründe beweiſen nur die Unzertrennlichkeit von Tugend und Glückſeligkeit im Begriffe des höchſten Gutes; aber in Hinſicht auf die mögliche Realiſirung desſelben beweiſen ſie nicht, daß Glückſeligkeit mit der Tugend identiſch ſey, oder nothwendig durch dieſe gewirkt werde. Plato gieng indeſſen noch weiter. Er wollte die Tugend nicht bloß dem Menſchen als Vernunftweſen, ſondern ſogar als Sinnenweſen, unter dem Namen der höchſten Glückſeligkeit darſtellen. Seine Raiſonnements ſind aber nicht bündiger, als vorher. Nur der Beſitz des Guten, ſagt er, macht glückſelig; wer ſittlich handelt, beſitzt allein das Gute; alſo iſt der Tugendhafte allein glückſelig. Das zu Erweiſende war hier vorausgeſetzt. Eben ſo in dem Schluſſe: Das edlere und wahrere Vergnügen iſt dem unedlern und minder wahren vorzuziehn; nun aber iſt die Seele ein reelleres und folglich edleres Weſen, als der Körper; die Befriedigung der Bedürfniſſe der Seele gewährt alſo ein edleres und wahreres Vergnügen, als die Befriedigung der Bedürfniſſe

des Körpers; die Mittel zu jener ſind edler, als die Mittel zu dieſer; unter den Bedürfniſſen der Seele ſind die der Vernunft die wichtigſten; ſonach iſt auch das Vergnügen, was ihre Befriedigung begleitet, das höchſte; — in dieſem Schluſſe ſind die Prämiſſen unerwieſene Suppoſitionen. Bey dem Werthe alſo, welchen die Sittlichkeit für den Menſchen hat, da ſie zugleich die wahre Glückſeligkeit ſelbſt iſt, nach welcher ihn ein innerer Drang ſeiner Natur ſtreben läßt, iſt ſie ein nothwendiger Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Sie kann dieſer aber nur dann erſt ſeyn und werden, wenn die Thätigkeit der Vernunft erwacht iſt; daher iſt das vernünftige Begehren des Sittlichen nicht, wie das Begehren des ſinnlichen Vergnügens, was ſchon der Inſtinct bewirkt, urſprünglich angebohren; ſondern es wird gewiſſermaßen erſt erworben. Plato nannte das vernünftige Begehren die himliſche Liebe, deren Object die ſittliche Vollkommenheit, die innere moraliſche Schönheit iſt. Er ſetzte dieſer die phyſiſche Liebe entgegen, die ſich an der körperlichen Schönheit weidet, eine Folge des Geſchlechtstriebes iſt, und überhaupt bloß angenehmen Sinnengenuß bezweckt *).

In einem beſtimten Sinne iſt die ſittliche Vollkommenheit des Menſchen dem Plato mit der Tugend (αρετη) identiſch; in einem andern Sinne braucht er das letztere Wort aber auch für die ſubjective Handelnsweiſe, welche die Angemeſſenheit des Men-

*) De legg. I. p. 18. V. p. 213. XII. p. 220. De republ. IV. p. 329. IX. p. 260. 276. X. p. 331. Gorg. p. 106 ſq. Meno p. 366. Theaetet p. 119. Protag. p. 180. Alcib. I. p. 30. Menexen. p. 302. Euthyphro p. 21. Sympoſ. p. 235. Phaedr. p. 301. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Phil. B. IV. S. 62 ff.

Menschen zum Sittengesetze verlangt. Er unterscheidet in diesem andern Sinne vier Hauptarten der Tugend, die Weißheit (σοφια, φρονησις, νους), die Mäßigkeit (σωφροσυνη), die Tapferkeit (ανδρεια), und die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Alle Tugenden haben zum Zwecke, die sinnlichen Begierden und Gefühle mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Die Weißheit ist die Erkentniß der sittlichen Vernunftgesetze in ihrer Anwendbarkeit auf den Willen; wirklich angewandt ist sie die Basis aller Tugend überhaupt; sie kann gemeine oder wissenschaftliche Erkentniß seyn; nur daß sie im ersten Falle schwankend und undeutlich ist. Die Mäßigkeit ist selbstthätige Unterordnung des sinnlichen Begehrungsvermögens unter das Vernunftgesetz; wäre sie bloß eine Folge der Unempfindlichkeit, des Temperaments, könte sie nicht für Tugend gelten. Die Tapferkeit, als Tugend, besteht nicht in physischer Stärke, im Muthe gegen Gefahr; denn diese setzen körperliche Dispositionen voraus; sondern sie liegt in der beharrlichen Gemüthsstimmung, bloß das Böse zu fürchten, das physische Uebel um des Moralisch-Guten willen standhaft ertragen zu können, und die sittliche Maxime unabhängig von sinnlicher Lust und Unlust zu vollziehen. Die Gerechtigkeit endlich besteht darin, daß der Mensch seine Pflichten gegen andere vollkommen erfüllt. Bey diesem weitern Begriffe der Gerechtigkeit nahm Plato sie nicht selten für Sittlichkeit überhaupt; oft aber bezeichnet ihm das Wort auch nur die Gesinnung, rechtmäßig zu handeln, in engerer Bedeutung. Alle diese Haupttugenden sind aufs genaueste verknüpft, und keine darf ohne die andere seyn, wenn eine vollendete Sittlichkeit dargestellt werden soll. Man muß inzwischen

die wahren Tugenden nicht mit den falſchen und ſcheinbaren verwechſeln. Es kann dem äuſſern Anſehn nach ſittlich gute Handlungen geben, die es gleichwohl nicht vermöge des innern Princips in dem Handelnden ſind, aus welchem ſie fließen; die vielmehr aus irgend einem eigenſüchtigen Zwecke, zur Befriedigung irgend einer Begierde oder Leidenſchaft, ausgeübt werden; dieſe verdienen den Namen tugendhafter Handlungen gar nicht. Auch können Menſchen durch einen Mechanismus der Gewohnheit, der Erziehung, tugendhaft handeln; allein ſie thun es nicht aus Einſicht des Vernunftgeſetzes; das nannte Plato eine gemeine Tugend, die Tugend des großen Haufens, der er die Tugend des Weiſen, die auf Vernunfteinſicht und Vernunftthätigkeit beruhte, entgegenſetzte *).

Mit der Moral des Plato hängt die Politik (Πολιτικη, Βασιλικη) deſſelben auf's engſte zuſammen, und dieſe iſt durchaus auf jener erbaut worden. Er hat das Verdienſt, zuvörderſt den Begriff derſelben mit großem Scharfſinne unterſucht zu haben. Sie iſt ihrem formalen Charakter nach eine theoretiſch-praktiſche Wiſſenſchaft, und zugleich abſolut geſetzgebend (αυτεπιταικτικη); denn ſie ſetzt feſt, was geſchehen ſoll, ohne daß es eine noch höhere Legislation gäbe, von welcher ſie wiederum ihre Geſetze empfienge. Ihr Gegenſtand iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, die zu dem gemeinſchaftlichen höchſten Zwecke geleitet und regiert werden ſoll. Als abſolut geſetzgebende Wiſſenſchaft iſt ſie aber nicht ein noth-

*) Phaedo p. 147. De republ. VI. p. 71. IV. p. 374. X. p. 330. De legg. I. p. 45. III. p. 129. IV. V. IX. p. 24. XII. p. 222. Gorgias p. 130. Laches p. 199. Politicus p. 108. Theaetet p. 121. Meno.

nothwendiges ausschließendes Eigenthum derer, welche für das Bedürfniß dieser Gesellschaft wirksam sind; nicht der Handwerker, der Krieger, der Priester, der Richter, des Regenten; denn sie soll diesen selbst vorschreiben, wie ihre Wirksamkeit anzuordnen sey. Sie ist also in der monarchischen Verfassung nicht dem Monarchen, als solchem, nothwendig und ausschließend eigen; nicht in der oligarchischen den Oligarchen; nicht in der Demokratie dem Volke. Daher ist es in den wirklichen Staten nicht die wahre Statswissenschaft, welche regiert; es ist vielmehr Despotismus der Gesetze, oder Despotismus der Willkühr, welcher die Herrschaft ausübt; der eine regiert seiner Natur nach, und wie er in der Erfahrung entsteht und sich äussert, eben so im Widerspruche mit jener, wie der andere. Für positive Gesetze, wenn sie in der That politisch gültig seyn sollen, muß man einen Kanon aufsuchen, welcher anzeigt, wie sie es seyn können, und warum sie es sind. Dieser Kanon, der erst die wahre Statswissenschaft seyn würde, ist allein, weil er absolut gesetzgebend wäre, in der Vernunft anzutreffen, als dem einzigen unbedingten Vermögen, welches die allgemeingültigen Begriffe vom Wahren, Guten und Gerechten für das Individuum liefern kann, und sie folglich auch für den Stat liefern muß. Der Stat kann keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben, als wie das allgemeine Beste der Mitglieder, welche ihn bilden. Dieser Zweck kann nur erreicht werden, wenn jedes Glied im Verhältnisse zu den übrigen thut, was es thun soll und thun darf; wenn also Alle ihre Wirksamkeit unter dem Principe der sittlichen Vernunft in eine gemeinschaftliche Sphäre vereinigen. Bewirkung der Sittlichkeit der Bürger

ist sonach immer das oberste Ziel, worauf die Verfassung und Gesetzgebung eines Stats gerichtet seyn muß. So wie der einzelne Mensch nur dadurch die Vollendung erreicht, daß seine ganze Natur Einheit und Harmonie ausdrückt, welches bloß durch eine richtige Unterordnung aller seiner Anlagen und ihrer Aeusserungen unter die Vernunftgesetze geschehen kann; so kann auch der Stat nur in dem Falle als vollendet betrachtet werden, wenn er eine Gesellschaft von Menschen darstellt, die alle dem Sittengesetze gehuldigt haben. Aus diesem allen fließt folgender Begriff des Plato von der Politik: Sie ist die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft zu verbinden unter der Herrschaft des Sittengesetzes, und sie in dieser Verbindung zu erhalten.

Die vornehmste Quelle, um Plato's politisches System kennen zu lernen, ist sein Werk von der Republik. Die Absicht desselben ist aber nicht sowohl, eine auf Moralität gegründete und diese bezweckende idealische Statsform aufzustellen; als vielmehr ein Ideal der Tugend des Menschen in einem Gemählde anschaulich zu zeigen, in einem Ideale der Tugend des Stats *). Daher beginnt der Dialog mit der Entwickelung des Begriffes der Tugend (Gerechtigkeit) überhaupt; das Problem von der besten Republik wird um dieses Begriffes willen aufgeworfen und gelöst; und das Ganze endet nicht damit, daß nun das Ideal eines Stats, sondern damit, daß der Begriff der Tugend bestimt und anschaulich dargelegt sey. Gleichwohl so wie dem Plato der Begriff der Tugend Haupt-

gegen-

*) *Morgenstern* Commentationes de *Platonis Republica*; Halis Sax. 1794. 8.

gegenstand war, so ist ihm die beste Statsverfassung das nächste Object, das ihn bey dieser Gelegenheit beschäfftigte; und er verband auch damit, was die freyere Form des Dialogs gestattete, in Digressionen manche andere Materien. In den Büchern von den Gesetzen thut Plato zuweilen andere Vorschläge, als wie in dem Werke über die Republik; das rührt wohl daher, weil er in diesem an ein Ideal, und die Möglichkeit der Realisirung desselben, dachte, weil er also hier die Menschen nahm, wie sie seyn sollten; in jenem aber eine wirkliche Statsgesetzgebung bezweckte für die Menschen, wie sie sind, und den Umständen nach seyn können.

Aus dem vorausgesetzten Begriffe der Statswissenschaft ergab sich die Abtheilung ganz natürlich, welche Plato von ihren Gegenständen machte. Sie muß zuvörderst die Grundsätze feststellen, nach welcher der Stat am besten eingerichtet und verwaltet wird (Κριτικη); zweytens jenen Grundsätzen gemäß die Statsverfassung und die Gesetze bestimmen (Νομοθετικη); drittens Regeln für die Ausführung und Verwaltung der Constitution und der Gesetze ertheilen (Επιστατικη). Derjenige ist der eigentliche Regent und Statsmann, welcher die hierzu erforderlichen Erkentnisse besitzt, er mag wirklich regieren oder nicht. Bey den Bedingungen, unter welchen Jemand diese Kentnisse besitzen kann, sind es nur wenige, die befugt seyn mögen, sich des Besitzes derselben zu rühmen. Den Dünkel, sie zu besitzen, haben leider! sehr viele, und das ist die Ursache, warum die meisten positiven Staten mit so wenig Vernunft angeordnet sind, und mit so wenig Weißheit regiert werden. Die Statswissenschaft ist ein Erzeugniß der Vernunft, also ein Theil der

Philosophie, und eine Wissenschaft der Philosophen. Deßwegen sollten auch allein Philosophen regieren, und die Macht des States für die vernunftmäßigen Zwecke desselben anzuwenden befugt seyn; anstatt daß die Macht gewöhnlich in den Händen schlechter, oder doch unwissender Menschen ist, die sie nicht zu gebrauchen verstehn. Das ist der Sinn, welchen Plato mit seinem berühmten Philosophenregimente verband. Unter den Philosophen werden hier aber bloß diejenigen gemeynt, die wirklich durch Anstrengung ihres Geistes die Vernunfterkentniß ergründet, und sie zugleich zu ihrer Vervollkommung, insbesondre zur Ausbildung ihrer Sittlichkeit angewandt haben, die demnach in der That die weisesten und besten Menschen (οἱ ἄριστοι) sind; denn einzig von diesen kann sich die menschliche Gesellschaft die Stiftung einer zweckmäßigen Statsverfassung, und eine zweckmäßige Administration derselben versprechen. Das Paradoxe, welches schon Plato's Zeitgenossen in dieser Behauptung zu finden glaubten, ist nach dem Urtheile ihres Urhebers bloß scheinbar; es existirt noch keine nach philosophischen Principien gegründete Statsverfassung in der Erfahrung; darum hält man sie für ein excentrisches Ideal; gleichwohl ist es doch die Philosophie, welche die Principien der Statswissenschaft gewähren muß, und der Fall läßt sich sehr wohl annehmen, daß die Regenten wirklich Philosophen wären *).

Ueberhaupt wenn man das vom Plato für die beste Republik gefoderte Philosophenregiment unter den Bestimmungen, mit welchen er sich dasselbe dachte,

*) Politicus p. 70 sq. Alcib. I. p. 19. Meno p. 368. Amatores p. 42. De republ. I, 187. III, 314. V, 52. VI, 69. VII, 136. De legg. III, 133. X. p. 75.

te, nur als ein Bestandstück seines politischen Ideals betrachtet, so läßt sich gegen dasselbe nichts einwenden. Eine Republik, welche die Vernunft für die beste anerkennen soll, kann nicht anders entstehn und dauern, als wenn die Weisen und die Besten sie bilden und verwalten; und will man diese Philosophen nennen; wer könte das Philosophenregiment misbilligen? — Betrachtet man es aber in Ansehung seiner wirklichen Ausführbarkeit in der Erfahrung, so ist es nur ein reizender Traum. So weise und edle Menschen, wie sie Plato an der Spitze seines States verlangte, sind so selten, so schwer zu erkennen. Die Mittel und Arten, sie empor zu heben zu der Bestimmung, deren sie allein würdig sind, sind so trüglich und unsicher; daß bey dem Entwurfe und der Handhabung einer Constitution wahrlich nicht viel auf solche Urheber und Verwalter derselben zu rechnen ist. Gesetzt aber, Philosophen im Platonischen Sinne des Worts gründeten die Verfassung und regierten sie; so ist auch zur Möglichkeit und Dauer derselben ein Volk nothwendig, das der Achtung vor dem Sittengesetze der Vernunft, und dem aus diesem hervorgehenden Endzwecke der Menschheit, empfänglich ist, und sie als die herschende Triebfeder in seine praktische Lebensweise aufnimt. Der Hypothese eines solchen Volks widerspricht aber die Geschichte und die alltägliche Erfahrung durchaus. Diese beyden Gegengründe sind so einleuchtend, daß deßwegen auch alle historische Politiker in der Theorie, und die wirklichen Statsmänner, die Platonische Philosophenrepublik von jeher als ein Hirngespinst belächelt und bespöttelt haben. Demungeachtet, obgleich Plato's Politik in den Büchern von den Gesetzen sich mehr zur Empirie hinneigt, scheint es

doch, als ob er selbst an der Ausführbarkeit seines Ideals, oder wenigstens an der Möglichkeit einer demselben sich nähernden positiven Statsverfassung, nicht ganz verzweifelt hätte. Schwerlich würde er sonst so großen Fleiß auf die Darstellung seines Ideals gewandt; das Neue, Auffallende, Seltsame, was es für den Erfahrungspolitiker hat, so zu vertheidigen und zu rechtfertigen sich bemüht; und selbst die Grundlinien einer nach seiner Meynung dem Ideale anpassenden Statsform gezogen haben. Auch war es wohl die Realisirung eben der besten Republik, so weit sie unter den Umständen thunlich seyn möchte, die er bey der vertrauten Verbindung mit dem Dion beabsichtigte, und die ihn bewog, auf die philosophische Bildung des jüngern Dionys eine so große und wiederholte Aufmerksamkeit zu richten. Uebrigens lag freylich die Idee der philosophischen Republik schon in der Tendenz der Moralphilosophie des Plato; indessen hat doch wohl die ehemalige Existenz des Pythagoreischen Bundes sehr viel dazu beygetragen, daß Plato eine so hohe Anhänglichkeit an die Idee gewann, sie so sorgfältig entwickelte, und die Hoffnung zu ihrer Verwirklichung nicht ganz aufgab.

Wenn die Statswissenschaft aus der Vernunft ihren obersten Kanon entlehnen muß, so ist diese es auch, welche den höchsten Endzweck des States überhaupt bestimt, und fodert, daß eine Statsform, die von ihr gebilligt werden soll, sich dem Zwecke so viel wie möglich anschmiege. Der höchste Endzweck des Stats muß aber nothwendig mit dem höchsten Endzwecke des einzelnen Menschen zusammenstimmen. Er kann also kein anderer seyn, als Sittlichkeit und Glückseligkeit der Individuen. Eben darum vereinigen sich die Menschen zu einem State, um das Ziel,

das

das jedem seine Vernunft, wenn sie gehörig entwickelt ist, vorsteckt, desto leichter und sicherer zu erreichen. Die Vereinigung um eines Zweckes willen muß unter Gesetzen stehn, und da der Stat den höchsten Endzweck der Menschheit zu befördern dienen soll; so müssen die Gesetze solche seyn, welche sowohl alle Mitglieder angehn, weil sonst keine Gesellschaft existiren könte, als auch der Realisirung des Endzwecks angemessen sind. Nur auf diese Art kann das gemeine Beste des Stats bewirkt werden. Wo hingegen Gesetze statt finden, die zwar den Vortheil einzelner Individuen und Parteyen der Gesellschaft beabsichtigen, aber nicht das Wohl des Ganzen in Hinsicht auf seinen wahren Hauptzweck: da ist kein Stat möglich, mit welchem die Vernunft und die Gesellschaft überhaupt zufrieden seyn könten. Soll von den allgemein verbindlichen Gesetzen, sofern das allgemeine Beste ihr Object ist, ein entsprechender Erfolg zu hoffen seyn, so muß aber auch die allgemeine Achtung der Bürger davor die Triebfeder seyn, welche sie vollziehen hilft. Diejenigen, welche die Gesetze geben und ausüben, heißen die Regenten des Stats. Sie sind aber als solche wiederum dem Sittengesetze, und dem Urheber desselben, der Gottheit, unterworfen; dürfen sich also nicht ihrer Willkühr und Laune überlassen; sondern müssen als Beschützer und Beförderer der Glückseligkeit des Stats handeln, die mit der Sittlichkeit der Individuen identisch ist. Der Mensch unter der Regierung der Vernunft stellt den Stat im Kleinen vor; die Vernunft ist der Regent; die sittlichen Gefühle sind dessen Gehülfen; das sinnliche Begehrungsvermögen ist der Unterthan; der ganze Mensch in seiner sittlichen Vollendung muß Ein harmonisches Ganzes seyn. Eben dieses gilt von dem

dem State im Großen als einer Geſellſchaft von Menſchen. Auch der Stat muß die Tugenden des einzelnen Menſchen haben, Weißheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; der Regent muß durch Geſetze der Vernunft regieren; und die Unterthanen müſſen durch Beherrſchung ihrer Sinnlichkeit jenen Geſetzen dienen. Unter dieſen Bedingungen kann die Einheit des States entſtehen, Ein harmoniſches Ganzes der Geſellſchaft; der Stat wird Eine moraliſche Perſon im eigentlichen Sinne des Worts durch ſeine Mitglieder und ihre Handelnsweiſe, wie es das Individuum durch ſich allein ſeyn ſoll. Mit dieſer Sittlichkeit des Stats ſind die wahre Freyheit und Glückſeligkeit der Bürger desſelben unzertrennlich verbunden. Jene iſt nicht Zügelloſigkeit der Begierden; denn dieſe hat im Gegentheile Unterdrückung der Freyheit zur Folge; wo ſie herſcht, giebt es nur Deſpoten und Sclaven; jene iſt vielmehr allgemeine Anerkennung und Beobachtung der Vernunftgeſetze, wo jeder thun kann, was ſittlich gut und recht iſt, d. i. mit möglichſter wirklicher Freyheit handeln kann. Auch die wahre Glückſeligkeit des Stats läuft nicht darauf hinaus, daß die Bürger reich ſeyen; daß die Geſellſchaft überhaupt Macht beſitze; ſondern ſie hängt von der Sittlichkeit ab, und wird unmittelbar durch ſie hervorgebracht. In einem State, wo jeder Bürger gegen den andern ſeine Pflichten erfüllt, wo jeder ſich ſelbſt zu einem guten Menſchen ausbildet, und die Thätigkeit aller zu einer gemeinſchaftlichen Vollkommenheit, ſo weit ſie möglich iſt, hinſtrebt, muß auch jeder die Glückſeligkeit genießen, deren er in ſeinen Verhältniſſen nur fähig iſt *).

Um

*) De republ. IV. p. 332. VI. p. 100 ſ. De legg. I. p. 45. IV. p. 180. IV. p. 45. Politicus p. 87 ſq.

Um einen Stat überhaupt gut und zweckmäßig zu organisiren, muß man vorher das Object desselben in seinen wesentlichen und nothwendigen Bestandtheilen, und die dringendsten damit verbundenen Erfordernisse, kennen gelernt haben. Ein Stat ist eine Gesellschaft von Menschen. Diese haben zunächst physische Bedürfnisse, der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes und Obdachs gegen den Ungestüm der Witterung und äussere Beeinträchtigungen. Es ist der Erfahrung zuwider, daß einzelne Menschen durch sich selbst allen diesen Bedürfnissen ein Genüge zu thun vermöchten; sie müssen sich also dazu vereinigen; und jeder muß zur Befriedigung derselben dasjenige leisten, was er vermöge seiner Kräfte, Talente und Verhältnisse am besten zu leisten vermag. Oder: Die verschiedenen Arten der Arbeit, welche die Gesellschaft zu ihrer Erhaltung, und nach und nach zur Bequemlichkeit, erheischt, müssen auf eine der Fähigkeit der Individuen gemäße Weise vertheilt seyn. So geht zuvörderst aus dem natürlichen Bedürfnisse der Gesellschaft der Nährstand hervor, der die Ackerbauer, Handwerker und Künstler unter sich befaßt. Nicht leicht aber bleibt eine Gesellschaft innerhalb den Grenzen der Bedürfnisse des Lebens und der Bequemlichkeit stehen. Einzelne und auch wohl ein größerer Theil der Mitglieder streben nach angenehmen Genüssen, und Vervielfältigung der Mittel dazu. Der Luxus dringt in die Gesellschaft ein. Diesem letztern kann ein Stat sich niemals ergeben, ohne daß nicht zugleich die Begierde nach fremdem Gute, und alle daraus entspringende Kränkungen und Beleidigungen Anderer auf ihn folgten. Bey einer solchen Stimmung der Gemüther ist Krieg unvermeidlich sowohl mit innern als mit äussern Feinden, die etwa

durch

durch die Habsucht und Ungerechtigkeit der Bürger gereizt Entschädigung oder Rache suchen, oder auch die ihre eigene Habsucht auf Kosten der Bürger befriedigen wollen. Wo Krieg möglich und wahrscheinlich ist, sind Vertheidiger (Krieger) nöthig. Diese müssen einen besondern Stand ausmachen, wenn sie zu ihrer Bestimmung für den Stat tauglich seyn sollen; denn jede Classe von Menschen kann sich nur Einem Geschäfte widmen, für welches sie besondere Anlage und Beruf hat. Der Krieger muß sich vornehmlich durch Stärke, Gewandtheit des Körpers und Muth auszeichnen. Damit er aber bey diesen Eigenschaften, die ihm gegen den Feind unentbehrlich sind, nicht seinen eigenen Mitbürgern, welche er schützen soll, gefährlich und verderblich werde; so müssen Geist und Herz in dieser Hinsicht zur Humanität und Friedfertigkeit bey ihm gebildet werden. Dieß geschieht durch Erziehung mittelst der Gymnastik und Musik, wovon jene ihm die kriegerischen Qualitäten verschafft, diese seine Denkart und Sitten veredelt, und ihm Achtung und Liebe für das Vaterland und die Mitbürger einflößt. Der Begriff der Musik hatte bekantlich bey den Griechen einen viel größern Umfang, als bey den Neuern. Er umfaßte damals fast alle Künste und wissenschaftlichen Kentnisse, die sich ein freygeborner Grieche zu erwerben hatte, namentlich die Poesie, und diese ganz vorzüglich, da alle wissenschaftliche Cultur der Griechen mit dem Lesen ihrer berühmtesten Dichterwerke begann. Inzwischen darf eben diese Poesie nur insofern für ein Erziehungsmittel gelten, als sie schöne Thaten verherrlicht, und den Geist zu heroischen Gesinnungen der Tugend entflammt. Selbst die eigentliche Musik (im neuern Sinne des Worts) muß auf Sittlichkeit abzwecken, und

darf

darf durchaus nicht mit derselben disharmoniren. Jede wohllüstige, schmelzende, klagende Tonart und Melodie ist als verboten zu betrachten; nur eine solche ist erlaubt, die Festigkeit des Sinnes, Selbstbeherrschung, Mäßigung der Affecten, Entschlossenheit und Muth im Unglücke, ausdrückt. Aus dem Wehrstande, der den zweyten Hauptstand im State ausmacht, müssen die Regenten und Beamten des Stats gewählt werden (der obrigkeitliche Stand). Die Erziehung derselben ist zwar anfangs mit der Erziehung der Krieger gemeinschaftlichen Regeln unterworfen, wie es auch nicht anders seyn konte. Allein weil die Eigenschaften, welche den guten Krieger vollenden, noch nicht zu einem Regenten hinreichend sind, indem dieser die Statsweißheit besitzen, und die Bedingungen derselben erfüllt haben muß; so muß die Erziehung desselben auf einen höhern Grad wissenschaftlicher Einsicht gerichtet; er muß zum vollendeten Philosophen erzogen werden. Inwiefern Jemand mit den nöthigen Anlagen dazu ausgerüstet sey, kann bey dem ersten Unterrichte, den er für seine Bestimmung als Krieger empfängt, bemerkt werden. Wird er zur Regentenbestimmung tauglich gefunden, so wechseln philosophische Belehrungen hernach mit kriegerischen Uebungen und Geschäfften im Dienste des Stats ab. Wegen der gethanen Fortschritte werden öftere Prüfungen angestellt; und erst im funfzigsten Jahre wird überhaupt Jemand fähig, ein obrigkeitliches Amt zu verwalten; vorausgesetzt, daß er Alles geleistet habe, was der Stat von ihm zu fordern durch die Verfassung berechtigt war. Die Pflicht der obrigkeitlichen Beamten besteht darin, daß sie für die innere und äussere Sicherheit des States sorgen, und sich hierzu der Krieger

zweck-

zweckmäßig bedienen; daß sie jede Beeinträchtigung der Bürger gegen einander und der Auswärtigen verhindern. Auch müssen sie darauf achten, daß der Stat weder zu geringfügig, noch zu groß; weder zu reich, noch zu arm sey; damit bey zu großem Reichthume nicht Schwelgerey und Wohllüste, und bey großer Armuth nicht Niederträchtigkeit der Gesinnungen unter den Bürgern herschend werden. Endlich sollen sie die übrigen Diener des Stats auswählen, die wiederholte Prüfung derer übernehmen, die zu künftigen Regenten bestimt sind, und sich der Aufsicht derselben unterziehen; so wie überhaupt jedem Bürger im State das Geschäfft und den Beruf anweisen, wozu er die meisten Kräfte und Fähigkeiten hat *).

Ein ganz eigenthümlicher Zug der Platonischen Statsverfassung ist die Rolle, welche in derselben den Weibern zugetheilt wird. Diese sollen gleiche Rechte mit dem männlichen Geschlechte haben, mit ihm dieselbe Erziehung genießen, und wenn sie durch Talent, Kentnisse, Charakter und Verdienst dazu fähig sind, auch zu den obrigkeitlichen Aemtern und Würden gelangen können. Es ist dieß eines von den Instituten des Plato, die man nicht bloß paradox, sondern unnatürlich und chimärisch nennen kann, und wobey er die Naturbestimmung des Weibes, die Eigenheiten seines Körpers und Temperaments, und die damit verbundenen Gebrechen, ganz übersah, oder doch viel zu wenig in Anschlag brachte. Was ihn wohl zu der Idee des Instituts veranlaßt haben mag, war die zu große Unterdrückung und Herabwürdigung des andern Geschlechts bey den Griechen, und die schimpf-

*) De republ. II. p. 230. III. p. 313. IV. p. 327. VI. p. 69. VII. p. 136.

schimpfliche Abhängigkeit desselben von den Männern. Plato wollte es von einem zu niedrigen Standpuncte in der Gesellschaft zu einem höhern desselben würdigern hinaufziehn. Auch konte ihm in der Erfahrung die Bemerkung nicht entgangen seyn, daß einzelne Weiber sich eben so gut wie Männer durch Einsicht, Tugend und Muth in Gefahren hervorthun; in Ansehung der Abhärtung des Körpers, die zu Kriegsdiensten erforderlich ist, hatte er sogar das wirkliche Beyspiel der Spartanerinnen vor sich; er zog also hieraus den freylich übereilten Schluß, daß die Weiber zur Erreichung aller möglichen Statszwecke eben so fähig seyen, wie die Männer, und daß es nur von der Art der Erziehung abhange, sie den Männern völlig gleich zu machen. Unterdessen ist es doch problematisch, ob Plato jene Vorzüge allen Weibern zuerkant habe, oder nur einer gewissen Classe derselben, nehmlich der, die zu Gattinnen des Wehrstandes bestimt waren. Ein anderer nicht minder merkwürdiger Zug der Platonischen Republik ist die Gemeinschaft der Weiber, der Kinder, und der Güter, welche für eben diesen Wehrstand angeordnet war, und die aus demselben zu wählenden Regenten. Plato hielt diese Einrichtungen für sehr wirksame und nothwendige Mittel zur Erzeugung und Beförderung des Patriotismus bey den Kriegern und obrigkeitlichen Personen. Hätten die Krieger jeder eine besondere Gattinn, und ein Privateigenthum, so würde ihnen dieses ausser dem Interesse des Vaterlandes noch ein eignes Interesse geben, das jenem in vielen Stücken zuwider laufen möchte, und sie zur Ausübung ihrer Pflicht minder fähig machte; anstatt daß bey der Gemeinschaft der Weiber und Güter, von der die Gemeinschaft der Kinder eine natürliche Folge

ist, nur Ein Interesse, das des Vaterlandes, die Krieger und Regenten beseelen würde. Jeder würde in jedem Andern seinen Verwandten, in jedem Kinde das seinige, zu erkennen glauben. Den Ausschweifungen des Geschlechtstriebes, der bey der Gemeinschaft der Weiber zu befürchten stand, meynte Plato dadurch vorzubauen, daß er die Personen, die sich begatten sollten, zwar scheinbar durch das Loos, aber in der That durch die Wahl der Regenten bestimt werden ließ; daß er gewisse Tage festsetzte, an denen die Begattung sollte geschehen dürfen; und sie auf eine gewisse Epoche des Lebensalters einschränkte. Es bedarf wohl keines Beweises, daß Plato hier der sinnlichen Natur des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung äussert, zuviel zutraute, oder ihr auch zuviel zumuthete, und die großen Nachtheile völlig übersah, oder bey weitem nicht genug erwog, welche mit jenen politischen Instituten unvermeidlich verknüpft waren *).

Nach der Angabe der Bestandtheile des States überhaupt, und der ihnen nothwendigen Erfordernisse, wenn eine Zusammensetzung derselben zu einer zweckmäßigen Constitution gedeihen soll, suchte Plato die beste Statsform selbst durch eine Kritik sowohl der denkbaren, als in der Erfahrung wirklichen, Hauptarten politischer Verfassungen zu bestimmen. Er unterschied die letztern nach einem zwiefachen Gesichtspuncte: erstlich nach der Zahl der herschenden physischen Personen, und zweytens nach der Beschaffenheit der Triebfedern, welche in der Regierungsform sich verrathen. Aus dem ersten Gesichtspuncte betrachtet herscht entweder nur Einer (Monarchie), oder Mehrere (Oligarchie), oder das ganze Volk (Demokratie). Regiert der Eine

*) De republ. IV. p. 335. V.

Eine mit Einwilligung der Bürger, so ist er König (βασιλευς); regiert er aber ohne diese Einwilligung, so ist er Despot (τυραννος). Sind die Mehreren, welche regieren, die Reichen und Mächtigen, als solche, so sind sie eigentliche Oligarchen; sind sie aber die Bessern, so sind sie Aristokraten. Auch die Demokratie läßt sich zwiefach denken; entweder nach Gesetzen, oder ohne dieselben. Nach den Triebfedern, welche sich in der Regierungsform am wirksamsten zeigen, kann man folgende fünf Hauptarten der Constitution annehmen: diejenige, welche sich ganz auf die Gesetzgebung der Vernunft gründet, und durch die Weisesten und Besten gestiftet wird (die philosophische oder idealische); die ehrgeizige (eine Ausartung der Aristokratie); die gewinnsüchtige; die zügellose; und die despotische. Die vier letztern sind von der Beschaffenheit, daß der sittliche Zweck eines Stats dabey nicht erreicht werden kann. Von den verschiedenen Arten der Statsformen, welche sich nach dem ersten Gesichtspuncte bestimmen lassen, ist vielleicht in der Wirklichkeit keine anzutreffen, oder auch zu realisiren, welche dem Ideale völlig entspräche; allein die eine kann sich diesem mehr als die andere nähern. So ist die durch Gesetze beschränkte Monarchie zwar keine vollkomne, aber sie ist doch eine erträgliche Statsform; ohne Beschränkung durch Gesetze, oder als Despotie, ist sie unerträglich. Die Oligarchie ist immer noch der Demokratie vorzuziehn, als welche die schlechteste Statsform von allen ist, zumal wenn sie gar nicht durch positive Gesetze gezügelt wird. Um den Mängeln abzuhelfen, die von jeder dieser reinen Statsformen der Natur derselben nach unzertrennlich sind, ist es am rathsamsten, eine gemischte Verfas-

sung zu wählen, und unter diesen erklärte Plato diejenige für die beste, die aus Monarchie und Demokratie zusammengesetzt wäre; eine Meynung, die schon Aristoteles sehr unpolitisch fand *).

So wie Plato sich bemüht hatte, das oberste Princip der Statswissenschaft festzustellen, so suchte er dasselbe auch für die Theorie der positiven Gesetzgebung zu bewirken. Ein gültiges Gesetz überhaupt kann nur ein gerechtes seyn, und ein gerechtes ist wiederum nur dasjenige, was dem obersten Principe der Sittlichkeit gemäß ist. Daher müssen auch alle möglichen gültigen Gesetze überhaupt mit einander zusammenstimmen, und dürfen sich nicht widerstreiten. Der Zweck der Gesetze kann ferner nicht der Vortheil der Machthaber im State, oder auch die Macht und der Reichthum des Volks, oder die eigene politische Unabhängigkeit, oder die Beherschung und Unterdrückung anderer Völker seyn. Die besondern Zwecke einer Gesetzgebung sind theils unsittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur insofern verfolgt werden, als es sich mit dem obersten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Stat aber kann der oberste sittliche Zweck der Gesetzgebung nur das Allgemeine Beste seyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weise Theil nehmen, und ohne dessen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehn kann. Für dieses allgemeine Beste müssen die Gesetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen seine Schranken anweisen. Es erhellen hieraus auch die Eigenschaften, welche der Gesetzgeber selbst besitzen muß, so wie die Norm des Ver-

*) De republ. IV. p. 379. VIII. p. 185. IX. p. 237. Politic. p. 99. De legg. III. r. 135. IV. p. 178.

Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einsicht in die sittliche Bestimmung des Menschen eine tiefe Kentniß seiner gesamten Natur und der aus dieser entspringenden äussern gesellschaftlichen Verhältnisse verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Bestimmung gesetzlich anordnen zu können, so weit sie durch Gesetze des Stats angeordnet werden mag. Höchster Zweck bey der Gesetzgebung muß ihm immer seyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äussere Zwang entbehrlich werde, und das eigne innere Bewußtseyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückseligkeit und Sicherheit des States zureiche. Der Gesetzgeber muß daher vornehmlich für die moralische Erziehung sorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Statsbürger überhaupt. Für die eigentliche positive Gesetzgebung machen die äussern gesellschaftlichen Verhältnisse die Gegenstände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines positiven Gesetzes seyn. Jedes positive Gesetz bedarf aber auch Mittel, um die Beobachtung desselben abseiten der Bürger zu sichern. Plato rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Gesetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung desselben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur solchen gesetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Absicht und Kentniß des illegalen Charakters derselben geschehen, und sie dürfen ausserdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu bessern, und andern einen Abscheu gegen ähnliche Vergehn einzuflößen. Die Strafe ist aber noch von dem Ersatze eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verschieden, als welcher ohnedem geleistet werden

muß, soweit er möglich ist. Die Beschaffenheit und der Grad der Strafe müssen sich nach der Beschaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorschriften ertheilt, die noch jetzt für die Criminalgesetzgebung lehrreich und gültig sind. Ob er gleich den Begriff eines Verbrechens nicht genau und ausdrücklich vom Begriffe einer bloß gesetzwidrigen Handlung geschieden hat, so erhellet doch aus den Arten gesetzwidriger Handlungen, welche er anführt, und deren Strafbarkeit er im Allgemeinen beurtheilt, daß er den Unterschied kannte und gültig hielt. Er nimmt drey Hauptclassen der Verbrechen an, gegen Privatpersonen (Privatverbrechen), gegen den Stat (Statsverbrechen), und gegen die Religion (Religionsverbrechen); die beyden letztern erklärte er mit Recht für die strafwürdigsten. Auch die Todesstrafe ließ Plato zu gegen einen Verbrecher, dessen Unthaten die äusserste Strafe verdienen, bey dem keine Besserung zu hoffen ist, und dessen entledigt zu seyn, das dringende Bedürfniß des Stats verlangt. Die Verbrechen müssen vor der Bestrafung untersucht, und streitige Rechte unter den Bürgern müssen entschieden werden. Dazu muß der Stat einen Gerichtshof einsetzen, zu dessen Einrichtung Plato ebenfalls mehr Vorschläge gethan hat. Streitige Rechte der Bürger können durch Schiedsrichter ausgeglichen werden, oder auch durch ein förmliches Gericht, dessen Verhandlungen öffentlich seyn müssen. Ueber Statsverbrechen, weil sie den Stat im Ganzen angehn, sollte auch das ganze Volk das Urtheil sprechen. Zur höchsten Instanz bestimte Plato ein Gericht, das aus den einsichtsvollsten und besten Männern bestände, die gefällten Sentenzen prüfte, oder, wenn

wenn das Urtheil zweifelhaft sey, zuletzt den Ausschlag gäbe. Unter den Mitteln der Beweisführung wollte Plato den Eid nur in den Fällen gestatten, wenn es einleuchtend sey, daß der Schwörende durch den Meyneid nichts gewinnen könne; denn in einem entgegengesetzten Falle sey der Eid bey dem schwankenden Religionsglauben ein höchst unsicheres Mittel. Die beträchtliche Zahl einzelner positiver Gesetze, die in Plato's Büchern von den Gesetzen aufgestellt sind *), kann hier nicht Platz finden, da sie ohnehin sich auf die Localität und eine bestimte Verfassung von Kreta beziehn.

Es ist schon bemerkt worden, daß Plato auch die angemessene Erziehung der Kinder für einen Stat, dessen Zweck Sittlichkeit der Bürger, und dessen Haupttriebfeder Achtung vor dem Moralgesetze seyn sollte, als das erste, heilsamste und nothwendigste Mittel betrachtete. Dem zufolge gab er der Erziehung das Geschäfft, die natürlichen Anlagen des Menschen zu entwickeln, die Aeußerungen derselben auf Sittlichkeit hinzulenken, und die Hindernisse zu entfernen oder unkräftig zu machen, die hier im Wege seyn, und das Gegentheil dessen, was die Erziehung beabsichtigt, hervorbringen möchten. Weil aber nicht alle Anlagen des Menschen für seine höchste Bestimmung von gleicher Wichtigkeit sind, so muß der Erzieher auf das richtige Verhältniß achten, das hier nothwendig ist; er muß seinen vornehmsten Fleiß auf die Cultur der Ver-

*) Man muß diese Bücher ganz und im Zusammenhange lesen, wenn man sich einen vollständigen Begriff von der Platonischen Theorie der Gesetzgebung machen will. Vergl. Tennemann's System der Platon. Philos. B. IV. S. 222.

Vernunft wenden, und demnächſt auf die Bildung der niedern Seelenkräfte und des Körpers Rückſicht nehmen; ſo daß eine vollkomne Harmonie aller Kräfte unter der Herrſchaft und der Regierung der Vernunft entſpringe. Die Art der Erziehung muß dem perſönlichen Zuſtande des Menſchen im zarten Alter der Kindheit und in der Jugend angepaßt werden; äußerer Zwang iſt zu verbannen; der Erzieher und Lehrer muß die Individualität ſeines Zöglings ſtudiren, und ihm durch ſein geſchicktes und gefälliges Benehmen für die Bildung und den Unterricht Intereſſe einflößen; anſtatt ihn durch rauhe Behandlung, oder durch eine unnatürliche widerſinnige abgeſchmackte Methode der Belehrung davon abgeneigt zu machen. Zwar ſollen Körper und Geiſt zu einem und demſelben Zwecke erzogen werden, und es darf in Beziehung auf dieſen keine Disharmonie unter ihnen obwalten; beyde aber erfodern zu ihrer Ausbildung verſchiedene Mittel; daher läßt ſich die Erziehung in die phyſiſche und geiſtige eintheilen. Schon vor der Geburt des Kindes liegt den Eltern eine pädagogiſche Verpflichtung ob; ſie müſſen durch die Sorge für ihren eigenen körperlichen und Gemüthszuſtand ihre phyſiſche und moraliſche Verderbniß verhüten, um nicht dem Kinde einen Krankheitsſtoff oder den Samen moraliſcher Gebrechen mitzutheilen. Nach der Geburt bedarf das erſte Alter des Kindes die eifrigſte Pflege und Wachſamkeit, weil in dieſem die Entwickelung von Körper und Seele am ſchnellſten geſchieht. Plato giebt die Regel, daß der Erzieher vornehmlich einen Mittelzuſtand des Kindes zwiſchen Schmerz und Vergnügen zu erhalten ſuche. Um dem Körper in der Folge Geſundheit, Stärke und Gewandtheit zu verſchaffen, dienen vielfache, doch gehörig gemäßigte,

Uebun-

Uebungen, die auch nicht bloß zur Bildung einzelner Gliedmaßen und Fertigkeiten, sondern des Körpers überhaupt in allen seinen Theilen, abzwecken müssen. Die Erziehung muß mit der Cultur des Gefühlvermögens anfangen, daß in den Kindern der Sinn für das Harmonische, Schöne, Gute geweckt werde; dazu sind Hülfsmittel das Lesen der Dichter, Musik, Gesang und Tanz, doch unter Bedingungen der Sittlichkeit. Nächst dieser ästhetischen Bildung müssen die moralische, und dann die eigentlich-geistige, die Entwickelung der Vernunft, den Erzieher beschäfftigen. In Ansehung der moralischen komt es hauptsächlich darauf an, die sinnlichen Triebe zu bezähmen, und unter das Sittengesetz zu ordnen, durch Erweckung und Schärfung des moralischen Gefühls. Als Mittel zur Entwickelung der Vernunft empfiehlt Plato den Unterricht in den mathematischen Wissenschaften, von denen zur Philosophie nach der dialektischen Methode überzugehen ist. Die Mädchen müssen übrigens eben so erzogen werden, wie die Knaben *).

Unter den Philosophemen des Plato ist seine Vorstellungsart von der Natur des Schönen noch einer besondern Erwähnung werth. Das Schöne ist nur dem Menschen erkennbar, als welcher allein Sinn für Harmonie, das Wesen des Schönen, hat. Mit dem Schönen muß nicht das Angenehme, Nützliche, Anständige, Gute, verwechselt werden, wenn gleich die Griechen das Wort καλον zuweilen auf diese letztern Begriffe anwandten, wie

*) De legg. I. p. 42. II. p. 58, VI. p. 279. VII. p. 321. VIII. p. 400. De republ. III. p. 290. V. VI. p. 85. VII. p. 134. IX. p. 239.

wie es auch im heutigen deutschen Sprachgebrauche des gemeinen Umgangs mit dem Worte Schön zu geschehen pflegt. Es giebt eine körperliche und eine geistige Schönheit; die Schönheit überhaupt wird also nicht bloß durch das Auge und Ohr wahrgenommen, sondern auch durch den Verstand gedacht; eine Behauptung, zu welcher Plato selbst durch den griechischen Sprachgebrauch des Wortes καλος verführt wurde. Man muß aber schöne Gegenstände, die wirklich wahrgenommen werden, von dem Schönen an sich (dem Urschönen) unterscheiden; jene wechseln beständig ihre Form; das Schöne an ihnen entsteht, läßt eine Erhöhung und Verminderung zu, und kann ganz verschwinden; das Urschöne hingegen ist sich ewig gleich; es ist an keinen bestimten Ort, keine Zeit, kein Verhältniß, kein bestimtes erkennendes Subject gebunden, und eben so wenig an irgend ein bestimtes Object; es ist absolut für sich vorhanden, und alle concrete Gegenstände sind und werden nur dadurch schön, daß sie an dem Urschönen Theil nehmen. Das Urschöne kann also nur durch eine Idee der Vernunft existiren. Diese besteht in dem Ebenmaaße und der Harmonie, oder der Vollkommenheit selbst, die sich äusserlich offenbart; sie ist der Wiederstrahl des Vollkomnen, der sichtbare Abglanz desselben. Das körperliche Schöne liegt in der Harmonie materieller Theile jener Idee gemäß; das geistige Schöne liegt in der Harmonie der Erkentniß und der Handelsweise mit den Regeln und Gesetzen der Vernunft. Die geistige Schönheit ist ein unmittelbares Erzeugniß der Vernunft selbst; die materielle ist durch die oberste Intelligenz hervorgebracht, welche die Materie nach mathematischen Ideen formte. Der

Mensch

Mensch hat die Fähigkeit, die materielle Schönheit zu erkennen, indem er sie unter die Idee des Urschönen subsumirt. Im Menschen können beyde Schönheiten, die geistige und die körperliche, vereinigt seyn, und diese Vereinigung stellt den schönsten Gegenstand dar, welcher sich denken läßt; doch ist die geistige Schönheit des Menschen die edelste, und sie darf nicht fehlen, wenn auch die körperliche fehlen sollte. Die Wirkung eines schönen Objects auf den Gemüthszustand ist zwar ein angenehmes Gefühl (Wohlgefallen); aber dieses Wohlgefallen ist rein und uneigennützig, und steht in keiner Beziehung weder auf den Nutzen oder Schaden, welchen das Object gewährt, noch auf den besondern Reiz der Sinnenwerkzeuge. Die Menschen sind alle vermöge einer natürlichen Anlage für diese Wirkung empfänglich; aber der Grad und die Art der Wirkung sind bey den Individuen verschieden, eben daher auch ihre Urtheile über einen schönen Gegenstand von einander abweichend, nach der Verschiedenheit ihrer Erziehung, Kentnisse, Vorurtheile, und vornehmlich des sittlichen Charakters. Die Künste des Schönen können sich übrigens nur durch Nachahmung der Natur äussern; für die Beurtheilung komt es darauf an, was für Gegenstände der Künstler zur Nachahmung wählt, und wie er sie darstellt. Das Vergnügen an einem Kunstwerke kann der Maaßstab des Werthes nicht seyn; es ist relativ in Ansehung der Subjecte, und muß selbst nach jenen Bedingungen gewürdigt werden. Was aber die Wahl der Gegenstände betrifft, so darf der Künstler nur solche Gegenstände darstellen, die schon in der Natur schön sind, und unter diesen wiederum am meisten solche, mit denen zugleich ein hoher Grad sittlicher Güte

verbunden iſt. Die Mittel dazu müſſen der Darſtellung des Gegenſtandes durchaus angemeſſen ſeyn. Gerade weil Plato das Sittlich-Gute und das Schöne für identiſch hielt (denn das Sittlich-Böſe konte nach ſeiner Meynung nie ſchön ſeyn); das Schöne nur ein ſichtbarer Ausdruck des Sittlich-Guten iſt, der eher und leichter von den Menſchen aufgefaßt, und von einem ſinnlich lebhaftern Wohlgefallen begleitet wird; ſo rieth er zur Bildung eines ſittlichen Charakters von der Erweckung und Bildung des äſthetiſchen Gefühls auszugehn *).

Das Verdienſt des Plato um die Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt läßt ſich nunmehro in folgenden allgemeinen Zügen zuſammenfaſſen. Er hatte erſtlich einen beſtimtern und vollſtändigern Begriff, als ſeine Vorgänger, von dem Objecte, Zwecke und Umfange der Philoſophie, und erkannte und unterſchied genauer die beſondern Aufgaben, auf deren Beantwortung ſich dieſe Wiſſenſchaft eigentlich einzulaſſen hat. Die Principien des Denkens, der Erkentniß, der Sittlichkeit, Gott und Unſterblichkeit, Natur und Freyheit, ſind die Hauptziele, nach deren Aufklärung er ſtrebte. Er ſuchte zweytens nicht bloß das Intereſſe der theoretiſchen Vernunft zu befriedigen, wie die berühmteſten metaphyſiſchen Parteyen vor ihm gethan hatten; auch drang er ſich ſelbſt und andern keine Gleichgültigkeit gegen die Fragen der theoretiſchen Vernunft auf, und wiegte ſich nicht nach dem

*) Der claſſiſche Dialog für Plato's Lehre vom Schönen iſt der größere Hippias. Vergl. De legg. II, 66. Polit. p. 108. Charmides p 118. Phaedo. p. 227. Cratyl. p. 345. Sympoſ. p. 245. Phaedrus p. 328. Phileb. p. 290. Vergl. Tennemann's Syſtem der Plat. Philoſ. B. IV. S. 265.

dem Beyspiele der Sokratiker in einen Indifferentismus in theoretischer Hinsicht ein, um desto eher sich bey einer Moral für das Haus und für den Markt zu beruhigen; sondern ihm waren das theoretische und praktische Interesse des Menschen von gleicher Wichtigkeit, und seine Absicht war darauf gerichtet, die Befriedigung des letztern durch die Befriedigung des erstern zu bewirken. Drittens: Er hellte den Gegensatz zwischen dem Zufälligen und Veränderlichen, und dem Festen und Bleibenden, in der Erkentniß mehr auf; und da er die Gründe desselben in dem Erkentnißvermögen suchte, so war er es, der zuerst die Natur des Erkentnißvermögens tiefer erforschte, und die Möglichkeit einer Verbindung zwischen reiner und empirischer Philosophie hoffen ließ, wenn gleich die Art der Verbindung, welche er selbst unternahm, nicht die richtige war. Viertens hat die Platonische Philosophie Originalität; sie beruht auf einem eigenthümlichen Principe, wiewohl die Philosopheme der Vorgänger Veranlassung gegeben hatten, daß Plato diesen Gang in der Speculation wählte; ausserdem aber zeichnet sie sich vor den ältern Versuchen auch durch eine ohne Vergleich größere Vollständigkeit, durch mehr innern Zusammenhang, und eine gewisse Einheit des Ganzen aus. Die Vernunft wurde in derselben für das Vermögen der Principien zur Erkentniß der Dinge an sich (das Vermögen der Ideen) angenommen; bloß die Wahrnehmung zufälliger veränderlicher Merkmale ward der Sinnlichkeit angewiesen. Um nun die Möglichkeit der Uebereinstimmung der Ideen mit ihren Objecten zu erklären, mußten beyde, die Ideen sowohl als die Objecte, auf eine und dieselbe Grundursache (die göttliche Vernunft) zurückgeführt werden. So wurde

die

die Vernunft die einzige Erkentnißquelle für die Philoſophie, und dieſe wurde nun als Wiſſenſchaft des Charakters der Einheit fähig.

Wenn man inzwiſchen die erwähnten Vorzüge der Platoniſchen Philoſophie zugeſteht, ſo können ſie doch nur inſofern für Vorzüge gelten, als ſie einen beträchtlichen Fortſchritt der philoſophirenden Vernunft zum Heiligthume des Wahren, Guten und Schönen andeuten. Beurtheilt man den Platonismus in Beziehung auf ſeinen objectiven wiſſenſchaftlichen Werth, ſo ſind ihm ſehr weſentliche Mängel vorzuwerfen, und man muß ihn im Ganzen für ein mislungenes Syſtem erklären. Erſtlich das Princip deſſelben; Die Vernunft iſt die Erkentnißquelle der Dinge an ſich, iſt unerwieſen. Es wird aus der Unveränderlichkeit der Ideen und ihrer Abkunft aus der göttlichen Vernunft gefolgert; aber ob das Merkmal des Unveränderlichen auf das Ding an ſich übertragen werden könne, iſt problematiſch, und die göttliche Abkunft der Ideen, als ſolcher, war vollends ein Irrthum, der daher rührte, daß Plato die Natur der allgemeinen Begriffe verkannte, und ihre wahre Entſtehungsart durch das Vermögen der Vernunft nicht einſah. Zweytens gebricht es im Platonismus an einem Leitfaden, um ſich der Vollſtändigkeit der Erkentnißprincipien, auch wenn man die Ideen dafür halten wollte, zu vergewiſſern. Denn die Beſtimmung der Ideen iſt von der Wahrnehmung der Objecte, und der Zurückführung derſelben auf einen Gattungsbegriff abhängig, welche keiner Regel a priori unterworfen iſt und ſeyn kann. Drittens hat Plato zwar das geſamte Gemüthsvermögen nach ſeinen Hauptzweigen, dem Vorſtellungs-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, unter-

unterschieden; aber er ist weder in die specifische Natur eines jeden dieser besondern Vermögen recht eingedrungen, und hat die wahren Grenzen derselben genau von einander getrennt; noch hat er die nothwendigen Bedingungen derselben, das Wesentliche und Zufällige bey ihnen, und ihr gegenseitiges Verhältniß, mit gehöriger Gründlichkeit und Schärfe aufgesucht und festgesetzt. In Betreff des Vorstellungsvermögens verfehlte er ganz die wahre Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand; seine Ideen sind daher nichts weniger als eigentlich reine Begriffe und reine Erkenntniß, wiewohl er sie für Producte der Vernunft allein hielt, und den Antheil der Sinnlichkeit daran nicht bemerkte. Zur Begründung der Sittlichkeit schien das Ideenprincip ein besserer Führer zu seyn; denn die Idee des absolut Guten liegt wirklich nur in der Natur der Vernunft, und Plato wurde in der Auffindung derselben durch das moralische Gefühl unterstützt. Aber die praktische Gültigkeit jener Idee, und der Charakter der Verbindlichkeit des durch sie bestimten Sittengesetzes, waren damit nicht dargethan; der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Freyheit war nicht hinreichend aufgeklärt; und die Sicherheit der Moral beruhte auf der schwankenden Voraussetzung der Sicherheit des Ideenprincips in theoretischem Betrachte. Dem Plato entgieng daher auch der wahre Theilungsgrund der theoretischen und praktischen Philosophie im Wesen der Vernunftthätigkeit selbst.

Soviel auch Plato für die Vervollkommnung der Philosophie und für den zweckmäßigern Anbau des Gebiets der menschlichen Erkenntniß überhaupt that; so wurde er dennoch hierin von einem seiner Zuhörer, dem Aristoteles, in einem Grade übertroffen,

troffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig ist, hierüber zu urtheilen, zur lebhaftesten Bewunderung dieses ausserordentlichen Kopfes fortreißt. Aristoteles war gebohren Ol. XCIX. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens und Thraciens; kam nach Athen (Ol. CII, 4); genoß den Unterricht des Plato zwanzig Jahre hindurch, hielt sich hernach drey Jahre beym Hermias, Tyrannen von Atarnae in Mysien auf; ward Ol. CIX, 2 vom Philipp von Macedonien zum Lehrer seines Sohnes Alexander berufen; kehrte, da Alexander seinen Eroberzug nach Asien unternahm, nach Athen zurück; lehrte daselbst dreyzehn Jahre im Lyceum, einem Gymnasium vor der Stadt, von Schattengängen umgeben, in der Nähe eines Tempels des Apollo Lycius, von welchem das Gymnasium den Namen empfangen hatte; und starb Ol. CXIV, 3. Er hatte freylich nicht jene feurige idealisirende Einbildungskraft, die in Plato's Genie ein charakteristischer Zug war. Des hohen schwärmerischen Enthusiasmus für das Gute und Schöne war er nicht so empfänglich, um ihm, da es sich in seiner himlischen Natur hienieden nicht zeigt, sogar in überirdischen Regionen nachzuspähen. Er liebte die Ideale nicht, weil sie ihm leere Gebilde schienen. Aber dafür besaß er mit dem Plato gemein alle Geistestalente und Eigenschaften, die einen philosophischen Denker der ersten Größe auszeichnen müssen, und diese in einer Richtung und Energie, wie sie Plato nicht hatte, und nach seiner ganzen Geistesphysiognomie, und der Art seiner Bildung und seiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfassende Wißbegierde; eine dieser angemessene Thätigkeit; tief eindringender Scharfsinn; Witz und praktische Urtheilskraft, genährt und geübt an einem

Reich-

Reichthume von Erfahrung; das sind die hervorstechendsten Merkmale des Aristotelischen Genies. Schwerlich hat je ein Mensch gelebt, von dem man so historisch wahr rühmen kann, daß er in einer Epoche, da seine Nation eine hohe Stuffe vielseitiger Cultur erstiegen hatte, alle vorhandene wissenschaftliche Kentnisse nicht bloß in sich vereinigt, sondern sie im Ganzen und im Einzelnen aus zerstreuten verworrenen Massen zu Systemen umgeformt, und zugleich geläutert, berichtigt und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Wissenschaft eines Haller, Kant und Käſtner in Einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnißmäßig unter den Deutschen seyn, was Aristoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyspiel eines gelehrten Studiums der Philosophie gegeben; aber er hatte dasselbe nur benutzt, um die Philosophie selbst, als Wissenschaft überhaupt, ihrer innern Beschaffenheit nach dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, welchen der Philosoph sein ausschließendes Eigenthum nennt. Selbst das gelehrte Studium der Philosophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancherley Hindernisse beschränkt, die mit seiner persönlichen Lage und seinen Vermögensumständen zusammenhingen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieses die ansehnliche Geldsumme beweist, welche Plato für einige Pythagorische Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müssen. Eine irgend vollständige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konte seine Kentniß der ältern philosophischen Literatur nicht erschöpfend werden. Den Aristoteles begünstigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs Phi-

lipp von Macedonien der Lehrer von deſſen Thronerben, dem Alexander, wurde. Dieſen hatte die Natur durch ſeine perſönlichen Anlagen zum künftigen Herrſcher nicht nur des väterlichen Reichs, ſondern der damals bekanten Länder bis an die entfernteſten Grenzen geſtempelt. Die Liebe für Wiſſenſchaft, welche Ariſtoteles in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer, unter dem Geräuſche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in ſeinem Buſen. Er gebrauchte ſeine errungene Macht zum Mittel, die literariſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Leiters und Freundes ſeiner Jugend zu befriedigen. Ariſtoteles konte ſich alle ſchriftliche Denkmäler verſchaffen, die ſeine philoſophiſchen Vorgänger und Zeitgenoſſen hinterlaſſen hatten. Die von ihm geſammelte Bibliothek machte in der Folge einen beträchtlichen Theil der Alexandriniſchen aus; ſo wie ſie die erſte große Bibliothek im Alterthume war. Ueberdem wurde er für die Cultur auch anderer Fächer der Erkentniß von ſeinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterſtützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieſes Nachrichten geliefert werden, wie er ſie nur verlangte und wie ſie zu erhalten waren; anſtatt daß die ältern Naturforſcher und ſeine gelehrten Zeitgenoſſen in Griechenland ſich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigne Erfahrung, eignes Forſchen, darbot, welches natürlich ſehr einſeitig war, und bloß eine ſehr kleine Sphäre betreffen konte. Zu der unvergleichbar größern Menge äußerer Hülfsmittel, welche Ariſtoteles vor dem Plato u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Syſtematik, hauptſächlich durch Plato, ſchon ſo weit aufgeklärt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung derſelben

ben bedurfte, um die fruchtbarste Anwendung auf die vorhandene Erkentniß davon machen zu können. Diese völligere Entwickelung der Systematik war es, die dem Aristoteles den Weg zu dem unsterblichen Verdienste bahnte, das er sich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menschlichen Erkentnisse geordnet, und zu einem Aggregate von Wissenschaften nach logischen Principien erhoben zu haben. Bey diesem Geschäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconsequenzen zu bemerken, die sich in den Untersuchungen seiner Vorgänger über wissenschaftliche Gegenstände fanden; da sich die Abwesenheit des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewissen Lehren am ersten offenbart, wenn man es darauf anlegt, sie in ein System zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel sein größerer Schatz an factischen Kentnissen, der aus so vielfachen Beyträgen zusammengeflossen war, behülflich seyn; indem zugleich sein Scharfsinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantasie verleitete Urtheilskraft, seinem philosophischen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des Plato hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantasiren war.

Aristoteles vollendete zuvörderst, was ihm Plato in Ansehung der weitern Aufhellung und der Anwendung der Idee des Systems zu thun übrig ließ. Er untersuchte von neuem den Begriff einer Wissenschaft überhaupt, und bemühte sich, ihn scharf von verwandten und mit ihm zusammenhangenden Begriffen zu scheiden. Er nahm fünf Erzeugnisse des Erkentnißvermögens an, die hierbey in Betrachtung kämen: die Kunst (τεχνη), die

Klugheit (φρονησις), die Wiſſenſchaft (επιστημη), die Vernunftkunde (νους), und die Weißheit (σοφια). Die Kunſt iſt eine mit Verſtandeseinſicht verbundene Fertigkeit, etwas Mögliches hervorzubringen nach einem empiriſch-praktiſchen Zweckbegriffe, nnd inſofern intereſſirt ſie hier weiter nicht. Die Klugheit iſt eine mit Verſtandeseinſicht verbundene Fertigkeit, das Nützliche und Schädliche der Handlungen zu beurtheilen; ſie beruht auf Erfahrung und Meynung, und entſcheidet darüber nicht, ob Dinge nothwendig gut oder übel ſind. Die Wiſſenſchaft iſt Erkentniß der Gegenſtände, nicht nach ihren zufälligen Merkmalen, nach Aehnlichkeiten, als von welchen die Meynung (δοξα) abhängt, ſondern nach ihren weſentlichen Beſtimmungen. Ihr Ziel iſt ſtrenge Wahrheit, die ewig dieſelbe iſt und ſeyn muß; ſie erfodert alſo Demonſtration aus Principien. Da die Wiſſenſchaft von Principien ausgeht, ſo muß es eine Fähigkeit des menſchlichen Geiſtes geben, wodurch dieſe Principien möglich werden. Ariſtoteles nennt dieſe νους, Vernunft, und es gibt alſo auch eine Wiſſenſchaft der Vernunft, als Vermögens der Principien (Vernunftkunde). Die Wiſſenſchaft ſelbſt hat es mit Gegenſtänden zu thun, die man aus Principien weiß; die Vernunftkunde (welche auch ſelbſt A. ſchlechtweg νους nennt) mit den Principien, wodurch man etwas von Gegenſtänden weiß. Die Weißheit iſt das höchſte und letzte Erzeugniß des Geiſtes. Sie beſteht theils in der Erkentniß der Wiſſenſchaft, ſo wie ihrer oberſten Vernunftprincipien; theils in der erworbenen Fähigkeit, das geſamte geiſtige Vermögen auf eine jener Erkentniß angemeſſene Weiſe zu gebrauchen. Demnach iſt das Object der Kunſt, reale Zweckmäßig

mäßigkeit; der Klugheit, Nutzen oder Schaden; der Wissenschaft, Wahrheit; der Vernunftkunde, Möglichkeit und Begründung der Wahrheit; der Weißheit, Besitz und Gebrauch der Wahrheit. Daher erklärte Aristoteles die Philosophie überhaupt für die Wissenschaft der Wahrheit aus Principien. Durch die Bestimmung des Gebiets derselben wird zugleich das Gebiet der Meynung bestimt, auf welche sich die Kunst und die Klugheit stützen. Die Vernunftkunde ist die höchste Philosophie. Alle Philosophie überhaupt führt zur Weißheit *).

Da Aristoteles auch die Kunst und die Klugheit, die sich beyde auf Handlungen zu Zwecken beziehen, neben der Wissenschaft und Vernunftkunde, die bloß auf Erkentniß gerichtet sind, in das Gebiet der Philosophie als der Wissenschaft des Wahren aus Principien aufnahm; so erhielt er schon durch diese Gegenstände einen Theilungsgrund der Philosophie, und eben so der Weißheit, als des Besitzes und des Gebrauches derselben, in die theoretische und praktische. Er unterschied aber auch eine theoretische und praktische Vernunft nach der Verschiedenheit der Principien der Vernunft selbst, so daß auch hierauf die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie gegründet werden konte. Die Philosophie war theoretisch, sofern sie der Erkentniß der Gegenstände, und praktisch, sofern sie Handlungen galt. Eben diese Eintheilung derselben wurde auch von ihm durch die

*) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. VI, 3. Metaph. I, 1. IV, 2. XI, 1.

die Quelle der philoſophiſchen Principien in der Vernunft, nicht bloß durch die Objecte derſelben beſtimt. Die theoretiſche Philoſophie ſchied ſich wiederum in die Phyſik, Mathematik und Vernunftkunde, welche letztere auch die Ontologie und Theologie in ſich begriff. Die Phyſik hat den weiteſten Umfang; ſie betrifft überhaupt die Natur in ihrer Qualität. Soferne ſie ſich mit den Principien beſchäfftigt, die der Qualität der Naturerſcheinungen im Allgemeinen zum Grunde liegen, macht ſie eine beſondere philoſophiſche Wiſſenſchaft aus, und enthält die Theile unſerer heutigen Metaphyſik, welche wir metaphyſiſche Körperlehre und Kosmologie zu nennen pflegen. Die Schriften darüber (auſcultationes phyſicae) heißen daher dem Ariſtoteles vorzugsweiſe πρωτοι λογοι, λογοι κατ' αρχας. Sofern aber die Phyſik die Qualität einzelner Claſſen von Naturerſcheinungen unterſucht und erklärt, kann ſie ſich in ſoviel einzelne beſondere Diſciplinen theilen, als es beſondere Claſſen von Naturerſcheinungen giebt, oder dergleichen angenommen werden, die beſondere Qualitäten gemeinſchaftlich haben. In der Beziehung entſtehen phyſiſche Diſciplinen über die Lufterſcheinungen (Meteorologie), über die Geſtirne (Theorie des Himmels), über die belebenden und beſeelenden Subſtanzen in der Natur (Pſychologie), über das geſamte Thierreich, Mineralreich und Pflanzenreich. Auf eben dieſe Weiſe, wie die Phyſik (im engern Sinne) dem Ariſtoteles Wiſſenſchaft der Principien der Qualität der Natur war, war ihm die Mathematik Wiſſenſchaft der Principien ihrer Quantität. Er fand die letztern eben ſo allgemein bey den Erſcheinungen zum Grunde liegend, wie jene erſtere, wiewohl er ſie doch

als

als specifisch verschieden von diesen erkannte, und die Pythagoreer widerlegte, die sie mit ihnen identisch nahmen. Dies war die Ursache, warum er die Mathematik unmittelbar an die Physik knüpfte; denn nach seinem Begriffe der Philosophie konte er sie von dieser gar nicht ausschließen. Endlich aus der Existenz von Principien der Qualität und Quantität von Erscheinungen ließ sich schließen auf ein letztes Princip aller Principien (das Urding, Ding an sich). Die Wissenschaft von diesem, welche Aristoteles mehr suchte, als dogmatisch aufstellte, ist seine Metaphysik (Vernunftkunde, erste oder höchste Philosophie, Ontologie und Theologie). Die praktische Philosophie geht entweder die mechanische Hervorbringung materieller Werke an nach Ideen von Zwecken (Technik); oder sie betrifft Handlungen des Menschen nach dem Freyheitsbegriffe überhaupt (Sittenlehre, Moralphilosophie). Im ersten Falle scheidet sie sich in besondere Theorieen von Fertigkeiten, Handwerken und Künsten, so viele derselben erdacht sind, oder erdacht werden mögen. Im andern Falle handelt sie, da nach der Meynung des Aristoteles der Mensch von Natur gesellig, und selbst vermöge seiner Naturbestimmung für den Stat gebohren ist, entweder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Menschen (Ethik, Tugendlehre), oder von den Principien der freyen Handlungen des Menschen als Bürgers (Politik); oder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Hausvaters und Haushälters (Oekonomik). Alle diese Erkentnisse, sie mögen sich auf das Wissen oder das Handeln beziehn, setzen das Denken (Begreifen, Urtheilen, und Schließen) vor-

aus. Dieſes muß eine Regel haben, durch welche es beſtimt wird. Zu der geſamten Philoſophie komt alſo noch eine Wiſſenſchaft dieſer Regel hinzu, als Organon für alle Erkentniß. Sie hat entweder zur Abſicht, die formellen Geſetze der Wahrheit zu lehren (Analytik, Logik der Wahrheit); oder ſie will das Denken erleichtern, ſichern, und zugleich Mittel der Ueberredung, ſoweit die formellen Geſetze des Denkens dieſe herbeyführen mögen, angeben (Topik, Eriſtik); oder endlich ſie will mit Kunſtgriffen zu täuſchen und zu verblenden bekannt machen (Sophiſtik). Sofern die letztern Zweige der Wiſſenſchaft des Denkens nur auf Begründung einer Meynung gerichtet ſind, ſind ſie zuſammen unter der Dialektik begriffen. Die philoſophiſche Grammatik betrachtete und behandelte Ariſtoteles, wie in dem kleinen Buche de interpretatione, als Propädeutik zur Logik, und bey dem Gange, welchen er zur Entwickelung der Logik nahm, und dem Gebrauche, welchen er von der Sprache dabey machte, nicht mit Unrecht; obgleich jene philoſophiſche Diſciplin an und für ſich ihre Principien erſt von der Logik entlehnen mag. Mit der Dialektik iſt die Rhetorik verſchwiſtert. Die Poetik hat Ariſtoteles wohl zur Technik gerechnet *).

Ariſtoteles iſt zwar nicht, um die Principien ſeiner eigenen Philoſophie zu entdecken und zu begründen, von einer Kritik des Erkentnißvermögens ausgegangen, ſo daß er erſt nach Vollendung dieſer jene feſtgeſtellt, und ihren Charakter, ſo wie den Umfang ihrer Gültigkeit, beſtimt hätte. Aber er hat doch die

*) *Ariſtot.* Analyt. poſter. I, 233 ſub fin. Metaph. IV, 2. V, 1. X, 6. Auſc. phyſ. II, 2. Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Mor. I, 1. Rhet. I, 4.

die Beschaffenheit des Erkentnißvermögens an und für sich, und das ursprüngliche Verhältniß desselben zu Gegenständen mit hoher Sorgfalt untersucht; und es offenbart sich deutlich genug, daß sein ganzes philosophisches System sowohl, als seine Censur der übrigen Systeme, namentlich des Platonischen, auf den Resultaten jener Untersuchung beruhte und sie voraussetzte. Diese seine Kritik bezieht sich nicht bloß auf das logische Denken, sondern auf das Erkennen überhaupt. Daß man bisher dieselbe gar nicht bemerkte, rührt theils daher, weil man die Aristotelische Philosophie in ihren Quellen wenig studirte, und den Aristoteles mehr als Geschichtforscher und Kritiker der ältern philosophischen Systeme, wie als originalen Denker, betrachtete; theils hat es A. selbst verschuldet, indem er jene Kritik nicht als eine für sich bestehende Propädeutik zur wissenschaftlichen Philosophie, sondern als einen Theil dieser selbst (der Psychologie) ansah und behandelte; daher man ihm auch keine weitere propädeutische Untersuchung zutraute ausser der, welche das Organon enthält. Für die Neuern ist es inzwischen doch unmöglich, das Aristotelische System richtig zu fassen und zu beurtheilen, wenn man nicht gewissermaßen den Fehler seines Urhebers verbessert, und die Darstellung jenes mit der Erörterung der Kritik des Erkentnißvermögens nach ihren Hauptmomenten anhebt, worauf es erbauet ist *).

Das gesamte Gemüthsvermögen des Menschen scheidet sich nach dem Aristoteles in das Erkentniß-

*) Für die Aristotelische Kritik des Erkentnißvermögens sind die Bücher des Aristot. von der Seele classisch; hauptsächlich das dritte Buch.

nißvermögen und das Begehrungsvermögen, von denen das erſtere wiederum die Sinnlichkeit (das Empfindungsvermögen), und den Verſtand im weiteſten Umfange des Worts, unter ſich begreift. Die Theorie der Sinnlichkeit enthält folgende Hauptlehren. Die Sinnlichkeit iſt das Vermögen des Gemüths, durch eine Afficirung von auſſen (Empfindung) zu Vorſtellungen zu gelangen. Jede Empfindung ſetzt etwas voraus, das einwirkt, und etwas, das bewegt wird und leidet. Das Leiden allein gehört dem Subjecte an. Es drückt aber nicht hier ein Bewegtwerden aus, das der Natur des Subjects zuwider wäre, ſondern einen der Natur des Subjects gemäßen und dieſer beförderlichen Zuſtand. Die Urſache des Leidens iſt das Unähnliche des Objects, welches erſt durch das Afficirtwerden des Subjects dieſem ähnlich (in dieſes aufgenommen) werden kann. Ohne Afficirtwerden von auſſen iſt keine Empfindung möglich; aber das Vermögen zu empfinden geht doch vor dem Afficirtwerden her (potentia); es zeigt ſich nur erſt durch das Afficirtwerden als wirklich (actu); und daher wird zum Bewußtſeyn des Empfindungsvermögens Empfindung vorausgeſetzt; denn dieſes kann ſich nicht ſelbſt empfinden, weil es urſprünglich nur der Möglichkeit nach exiſtirt. Es giebt dreyerley Arten des Empfindbaren; zwey derſelben werden durch ſich ſelbſt; die dritte wird zufällig empfunden. Die erſte Art des durch ſich ſelbſt Empfindbaren iſt dasjenige, was durch das jedem einzelnen Sinne eigenthümliche Empfinden beſtimt wird. Die zweyte Art eben desſelben iſt dasjenige, was von allen Sinnen gemeinſchaftlich empfunden wird. Die dritte Art, oder das zufälligerweiſe Empfindbare, iſt dasjenige, was an einem

einem empfindbaren Objecte ist, also nicht durch sich selbst, sondern durch dieses empfunden wird. So z. B. sind die Farbe, der Schall, das Schmeckbare, durch sich selbst empfindbar, gehören aber jedes einem eigenen Sinne an, dem Gesichte, Gehöre und Geschmacke. Hingegen Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Grösse, sind durch sich selbst empfindbar, kommen aber der Empfindung aller Sinne gemeinschaftlich zu. Daß ein gewisser Mensch weiß ist, wird zufällig empfunden. Das Sichtbare bedarf des Mediums des Lichts, das Hörbare des Mediums der Luft, das Riechbare des Mediums der Luft und des Wassers. Die Sinne des Geschmacks und Gefühls haben zum Medium das Fleisch. Dieses selbst ist nicht das Gefühlsorgan. Die Gegenstände des Gefühls sind die Verschiedenheiten der Körper, welche selbst die Elemente trennen, das Kalte, Warme, Trockne, Feuchte. Der Sinn des Gefühls drückt ein Mittelmaaß aus im Verhältnisse zu dem, was im Empfindbaren als Contrarietät liegt. Deswegen fühlen wir das Gleichwarme, Gleichkalte, Gleichharte, Gleichweiche nicht; sondern nur das, was über das Maaß des Gefühlssinnes hinausgeht (kälter oder wärmer, härter oder weicher ist). Unfühlbar ist alles, was entweder vom Fühlbaren sich wenig oder gar nicht unterscheidet (z. B. eine stille milde Luft), oder was zu heftig wirkt, und den Gefühlssinn zerstört.

Die äussere Sinnlichkeit überhaupt ist die Form des Empfindbaren, abgesondert von der Materie desselben; denn in der sinnlichen Empfindung an sich selbst ist nur die Form des Sinnengegenstandes enthalten, nicht dieser Gegenstand an sich selbst. Das Sinnesorgan enthält das Vermö-

gen

gen zu empfinden, iſt aber doch von ihm in Anſehung der Exiſtenz verſchieden; jenes iſt eine körperliche Größe; das ſind weder das Vermögen zu empfinden, noch die Empfindung ſelbſt; dieſes Vermögen iſt nur ein beſtimtes Verhältniß des Organs zum Empfindbaren. Hieraus iſt zu erklären, warum ein übermäßiger Eindruck auf das Organ auch das Vermögen zu empfinden zerſtört; und warum die Pflanzen nicht empfinden, denen es zwar nicht an Organen, aber am Vermögen zu empfinden (dem beſtimten Verhältniſſe der Organe zum Empfindbaren) fehlt. Auſſer den fünf äuſſern Sinnen ſind keine mehr; das von allen Sinnen gemeinſchaftlich zu Empfindende ſetzt keinen beſondern Sinn voraus. Es muß aber doch noch ein beſonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zuſammenhängt, und der Grundſinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes iſt in ſeinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterſcheiden; dieß muß, weil es ſich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geſchehn; jene Organe ſelbſt können die Unterſcheidung nicht bewirken; ſie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; alſo kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundſinn ſeyn; ſondern es wird ein beſonderes Vermögen erfodert, das ſich des Mannichfaltigen verſchiedener ſinnlicher Empfindungen bewußt wird und es unterſcheidet (das Bewußtſeyn). Dieſes ſelbſt iſt als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zuſammen; inſofern es ſich aber wirklich äuſſert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zuſammengefaßt wird, iſt es nicht Einheit *).

Wie

*) *Ariſt.* de anima II, 5 ſq. III, 1. 2.

Wie aus den obigen Bestimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, so machte Aristoteles zwischen der Receptivität und Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens überhaupt keinen Unterschied; sondern er hielt dieses für ein leidendes Vermögen, behauptete also nur eine Receptivität. Eben so wenig unterschied er zwischen Stoff und Form der Vorstellung; er erklärte die Vorstellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (sinnlich vorstelle), wie es sowohl seine eigne a priori bestimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit versetzt werde, als der Eindruck des Objects selbst mit sich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorstellung aufgenommen; lediglich ihre Form, der subjectiven Bedingung (potentiae) des Gemüths gemäß. Die Materie an sich ist auch objectiv nicht ohne Form; und diese objective Form ist es, welche auf die Sinne einwirkt, und sich in ihnen gleichsam abdruckt, so weit es geschehen kann; aber als objective Form kann sie nicht erkannt werden, sondern nur subjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkenntniß des Menschen gleichgültig ist, da sie doch an sich nicht erkannt werden mag. Den Raum sah Aristoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er subjective Bedingung der äussern Sinnlichkeit sey, vielleicht deßwegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Wasser, die er im objectiven Raume vorstellen zu müssen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne sich aufdrangen. Auch scheint er den einzelnen Sinnen jedem an sich selbst, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geschäfft, die Empfindungen

der

der verſchiedenen Sinne in eine Einheit aufzufaſſen und zu unterſcheiden. Den nothwendigen Zuſammenhang der Zeit mit dem innern Sinne ſah er nicht ein, obwohl er ihn doch ſchon ahndete; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives, und verwickelte ſich dadurch in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüthes ſtatt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit faſſen und unterſcheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit der Exiſtenz nach für einfach erklärte; hingegen der Art der Exiſtenz nach für theilbar. Dieſe Auflöſung ſelbſt hätte ihn ſehr leicht auf die richtige Vorſtellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechſelte er den innern Sinn (das empiriſche Bewußtſeyn) mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn, und nahm beyde für Eins und Dasſelbe, nur mit dem Unterſchiede, daß jener actu, dieſes potentia ſtatt finde.

Dasjenige Vermögen, welches zunächſt nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelſt dieſer, wenn ſie bereits durch Eindrücke von auſſen wirkſam geworden iſt, in Thätigkeit geſetzt wird, iſt die Einbildungskraft (φαντασια). Dieſe empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugniſſe von der Sinnlichkeit, aber ſie iſt weſentlich von ihr unterſchieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehenſionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, ὑπολῆψεις); dieſe ſind nicht in unſerer Willkühr, ſondern hangen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch ſind die Empfindungen immer wahr, da hingegen die Einbildungen in unſerer Gewalt, und ſehr oft falſch ſind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; ſo kann er völlig ruhen (ſich

in

in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweisen), und dennoch kann die Einbildungskraft geschäfftig seyn. Umgekehrt sind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirksamkeit bereit; die Einbildungskraft ist es nicht immer. Nicht minder ist die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkentnißvermögens verschieden, die Wahrheit der Erkentniß bezwecken: von dem Verstande, als dem Vermögen der Wissenschaft; und der Vernunft, als dem Vermögen der Principien; weil die Einbildungskraft am häufigsten falsche Phantome erzeugt. Endlich ist sie auch nicht mit dem Vermögen der Meynung (δοξα) zu verwechseln. Die Meynung kann wahr oder falsch seyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, sofern sie einmal statt findet, ist doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, ist des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen seyn, so daß jenes mit diesen nothwendig verknüpft wäre, oder durch diese entstände; die Einbildung ist ein Bild von einem Gegenstande; die Meynung ist ein Für wahr halten. Ohnehin bilden wir uns Manches falsch ein, wovon wir eine wahre Meynung haben; wären also Einbildung und Meynung dasselbe, so müßte eben dieselbe Meynung zugleich wahr und falsch seyn, z. B. wenn wir uns die scheinbare Größe der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß sie größer ist. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit in Thätigkeit gesetzt, und in dieser muß also der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falsch seyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und insofern empfindet er wahr;

wahr; auch iſt die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dieß Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug iſt, ſondern in weiter Ferne von ihm abſteht; allein das Zufällige Empfindbare, an welchem auch das Gemeinſchaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Größe) haften mag, kann die Empfindung täuſchen, und zwar auf dieſe Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl es doch die Empfindung ſelbſt iſt, ſie mag beſchaffen ſeyn, wie ſie wolle (denn an ſich iſt ſie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft ſind den ſinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen ſie oft vernunftloſe Thiere und Menſchen, während die Vernunft ſchlummert, oder unterdrückt iſt, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkenntniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑπολῆψιν) in ein Bild (ſinnliche Anſchauung, φαντασμα) zuſammenzufaſſen. Ihren griechiſchen Namen Phantaſie hat ſie von dem Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des erſten und edelſten Sinnes, des Geſichtes, empfangen *).

Empfinden, Einbilden und Denken ſind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieſes nicht. Wir denken entweder wahr oder falſch; die Empfindung an ſich aber iſt immer wahr. Denken ſetzt Vernunft voraus; dieſe fehlt den Thieren. Das Denken ſcheidet ſich in die Hauptarten, Meynen, Einſehn und Wiſſen, und ihre Gegentheile. Geſchähe das Denken, wie das Empfinden, ſo müßte es ein Leiden von denkbaren Gegenſtänden ſeyn, oder

*) *Ariſt.* de anim. III, 3. 4. 8.

oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte selbst; dann verhielte sich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da sie alles Denkbare umfassen und erkennen soll, muß einfach seyn (unvermischt); denn nur das, was bloß im innern Bewußtseyn erscheinen mag, ist von allem Fremdartigen unterschieden, und ihm entgegengesetzt. Ihr Wesen ist also nichts anders, als wie die bloße Möglichkeit denkbarer Gegenstände überhaupt. Die ursprüngliche Denkkraft der Seele ist nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorhergienge; sie existirt nur potentia, nicht actu. Deßwegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermischtes seyn; sie wäre alsdann eine Eigenschaft des Körpers (wie Wärme oder Kälte), oder ein Werkzeug des Körpers; sie ist aber keines von beyden. Richtiger ist der Satz: Die Seele sey die Empfänglichkeit (τοπος) der Formen; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die denkende, und unter der Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verstehn. Daß die Denkkraft nicht so von dem Denkbaren afficirt werde, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirksam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anstatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm mit einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargestellt wird (το σφοδρα νοητον), leichter und besser denkt. Die Denkkraft kann sich ursprünglich so wenig selbst denken, wie sich das Empfindungsvermögen ursprünglich selbst empfinden kann; aber wenn sie bereits denkbare Objecte gefaßt hat, dann kann sie an diesen sich selbst als

Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen erkennen. Ariſtoteles vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kentniß verſehenen Verſtandes zu ſich ſelbſt als reinem Verſtande mit dem Verhältniſſe einer krummen Linie zu ſich ſelbſt als Linie überhaupt. Sofern nun der Verſtand die Form denkbarer Gegenſtände denkt, denkt er das Weſen derſelben; hier betreibt er ſeine eigene Functionen; ſofern er aber bloß das durch die Anſchauung dargeſtellte Mannichfaltige erkennt, iſt er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verſtand. Damit der Verſtand ſich ſelbſt denke, weil dies nur erſt geſchehen kann, nachdem er ſchon durch Aufnahme denkbarer Gegenſtände entwickelt iſt, iſt nicht nothwendig, daß die Gegenſtände ſelbſt einfach ſeyen; denn der Form nach iſt jeder denkbare Gegenſtand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden); und der Verſtand iſt nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie; da iſt er eben ſo gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenſtände; das denkbare Ding ohne Materie und der Verſtand, die theoretiſche reine Verſtandeswiſſenſchaft und der theoretiſche reine Verſtandesgegenſtand, ſind Eins und Daſſelbe. Von den übrigen denkbaren Gegenſtänden aber, wenn ſie Materie (einen Stoff) enthalten, iſt nur die Form dem reinen Verſtande denkbar; daher brauchen ſie der Materie nach nicht einfach zu ſeyn. Um die Idee des urſprünglichen reinen Verſtandes zu veranſchaulichen, benutzte Ariſtoteles auch das Bild von der tabula raſa, aber nur in figürlicher, nicht in phyſiologiſcher Bedeutung. Er erklärte den reinen Verſtand für die Möglichkeit der Formen denkbarer Gegenſtände überhaupt; ſofern

geht

geht er vor aller Erkentniß her; ist der reine Verstand durch gegebene denkbare Objecte entwickelt, dann ist er an sich selbst, abstrahirt vom Stoffe der Gegenstände, die Wirklichkeit der Formen denkbarer Objecte. Plato hielt den reinen Verstand ursprünglich nicht für die bloße Möglichkeit der Formen denkbarer Objecte, sondern er erklärte diese Formen für a priori in der Vernunft bestimmt (die Ideen); sie wurden also nach ihm nicht von dem Denkvermögen empfangen, sondern lagen schon in ihm, und die sinnlichen Anschauungen dienten nur der Seele, sich ihrer zu erinnern, und sie im Bewußtseyn zu vergegenwärtigen, nicht aber sie hervorzubringen *).

Ausserdem, daß der Verstand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieser Hinsicht ein leidender Verstand (intellectuelle Receptivität, intellectus passiuus) ist, hat er auch die Fähigkeit, wirksam zu seyn, und ist ein thätiger Verstand (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens, Vernunft). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlassung zur Thätigkeit darbietet. Dasselbe ist auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verstand geben, der alles wird, und einen solchen, der alles thut. Dieser letztere ist der Seele, was das Licht dem Auge ist; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit sonst im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich sichtbar; und eben so bereitet der thätige Verstand die wirkliche Erkentniß, zu der die Sinnlichkeit, die Phantasie und der leidende Verstand nur die Vehikel sind. Das Wesen des

*) *Aristot.* de anim. III, 3. 4.

des thätigen Verſtandes iſt Wirkſamkeit. Weil alles, was wirkt, edler iſt, als das, was leidet, und das Princip der Wirkſamkeit des Stoffes edler, als der Stoff ſelbſt; ſo iſt auch der thätige Verſtand das edelſte Princip im Menſchen. Er iſt auch einfach, ganz für ſich beſtehend, und leidet nichts von dem Denkbaren; gerade weil ſein Weſen bloße Wirkſamkeit iſt. Er iſt allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verſtand (die Vernunft) fortdauert, alle Erinnerung wegfällt, weil jener ohne Leiden iſt; der leidende Verſtand hingegen, der ohne die Einbildungskraft ſich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) ſelbſt aufhört. Der thätige Verſtand iſt das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkenntniſſen erſt die oberſte Einheit und Gewißheit; dieſe Erkenntniſſe (die Begriffe des leidendes Verſtandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach iſt die Vernunfterkenntniß in der Zeit a priori, und inſofern machen der thätige und der leidende einen und denſelben Verſtand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkenntniß nach unterſcheidet ſich der thätige Verſtand von dem leidenden darin, daß jener ſtets wirkſam iſt, anſtatt daß dieſer von dem gegebenen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Der thätige Verſtand äuſſert ſich zuerſt als Princip der Einheit, und inſofern kann er nichts Falſches denken; er denkt nur das Untheilbare, was der Grund der Einheit der ſinnlichen Anſchauungen und der Gedanken iſt, d. i. er denkt ſich ſelbſt. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falſch; er ſelbſt aber exiſtirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf die

die Erkentniß selbst auch der Wirklichkeit nach. Das Falsche kann vom Verstande bloß gedacht werden, sofern eine Synthesis der Gedanken zur Einheit statt findet, welche in Ansehung der Gegenstände der Gedanken nicht existiren kann, oder auch eine Trennung derselben (διαιρεσις), zu welcher die Gegenstände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erstrecken sich Wahrheit oder Falschheit nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheilbare kann auf zwiefache Art verstanden werden, nach seiner Möglichkeit, und nach seiner Wirklichkeit; aber im letzten Falle hindert es nicht, daß der Verstand zugleich das Untheilbare (sich selbst als Grund der Einheit) denkt, und Gegenstände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transscendentale Apperception); diese in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt sich aber keine Anschauung bilden; es ist bloß intelligibel; oder, wie es Aristoteles ausdrückt: der (transscendentale) Verstand existirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt (auf das Mannichfaltige der Anschauungen und Gedanken angewandt) worden ist, in welches er denn den transscendentalen Inhalt (sich selbst) hineinbringt, der also auch bey der wirklichen Erkentniß für sich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verstand überhaupt denkt nothwendig wahr, sondern nur sofern er sich selbst denkt, als Princip der synthetischen Einheit; als Verstand, der etwas von einem Gegenstande denkt, obwohl dem transscendentalen) Principe der synthetischen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falsch denken. Es ist hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zu-

komt, z. B. dem Gesichte; diese ist wahr; daß aber etwas Weißes ein Mensch sey (ob die Empfindung des Weißen von dem Menschen gelte) ist nicht nothwendig wahr *).

Mit dem Empfindungsvermögen hängt das Begehrungsvermögen genau zusammen, und dieses letztere ist als Vermögen nicht von jenem erstern unterschieden, sondern nur der Art der Aeusserung nach. Wenn das Empfindungsvermögen etwas Angenehmes oder Unangenehmes empfindet, und es billigt oder verwirft, so verlangt es jenes und flieht dieses. Sich freuen oder sich betrüben ist ein wirkliches Verhältniß des Gefühlsmittelmaaßes zu einem Gute oder Uebel als solchem; und das Verabscheuen dieses, so wie das Begehren jenes, ist nichts anderes. Das begehrende und verabscheuende Vermögen sind wiederum von einander selbst, nicht als Vermögen, sondern nur der Art der Aeusserung nach verschieden. Wie sich aber die empfindende Seele als Begehrungskraft zu den Empfindungen verhält; so verhält sich die denkende Seele als Begehrungskraft (Willen) zu den Vorstellungen der Phantasie (den Phantasmaten), welche ihr die Empfindungen darstellen; denn ohne Phantasmate kann die Seele nicht denken, und also auch nicht wollen. Die denkende Seele billigt oder misbilligt eben so das Gute oder Uebel, was ihr die Phantasmate vorstellen, oder begehrt und verabscheuet es. Das Wahre und Falsche ist von derselben Art, wie das Gute und Uebel; nur mit dem Unterschiede, daß jenes überhaupt genommen, dieses als einem Gegenstande zukommend gedacht wird. So denkt der Verstand abstracte Wahrheiten. Ob er damit, wenn er

*) *Arist.* de anim. III, 5. 6.

er von aller Materie abstrahirt, wirkliche Gegenstände denke, muß noch besonders untersucht werden (in der höchsten Philosophie). Der Wille des Menschen überhaupt wird inzwischen nicht bloß durch das sinnliche Begehrungsvermögen (mittelst der Sinnlichkeit und Phantasie); sondern auch durch die Vernunft bestimt, welche die durch die Phantasmen dargestellten Gegenstände überlegt, und falls diese nicht das sinnliche Begehrungsvermögen mechanisch und unmittelbar zur Thätigkeit bewegen, unter mehrern das Bessere wählt. Die Bestimmung des Bessern aber hängt von einer Idee der Vernunft ab, welche denn das constitutive Princip des vernünftigen Willens (der sogenannten praktischen Vernunft) ausmacht. Unter den bestimmenden Principien, die auf das Handeln des Menschen einwirken, ist immer das im Momente des Handelns stärkere Princip das mächtigere und entscheidende. Daher unterdrückt oft das sinnliche Begehren den Willen der Vernunft, oft dieser jenes, oft auch eine sinnliche Begierde die andere *).

Jetzt läßt sich die Vorstellungsart im Ganzen bezeichnen, welche Aristoteles von dem Gemüthsvermögen im Verhältnisse zu Gegenständen ausser demselben hatte. In einem gewissen Sinne enthält die Seele Alles, die empfindbaren sowohl, als die denkbaren Gegenstände. Denn alles Vorhandne ist entweder empfindbar oder denkbar. Die Wissenschaft ist gewissermaßen der objective Inbegriff dessen, was wir wissen, und die Empfindung gewissermaßen der Inbegriff dessen, was wir empfinden. Beyde, der Verstand und das Empfindungs-

*) *Arist.* de anim. III, 7.

dungsvermögen, lassen sich aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachten; erstlich in Beziehung auf das, was durch sie möglich ist; und zweytens in Beziehung auf das, was sie wirklich enthalten. Was die letztere Beziehung betrifft, so können die Gegenstände, welche das Empfindungsvermögen und der Verstand wirklich enthalten, entweder die materiellen Dinge selbst ausser uns, oder es können ihre Formen seyn. Die materiellen Dinge selbst ausser uns sind nicht in der Seele enthalten, wohl aber ihre Formen. Weil es aber keine andere Gegenstände überhaupt giebt, als sinnliche, so sind alle Gegenstände nur unter sinnlichen Formen denkbar, sowohl abstracte Objecte, als die Fertigkeiten und Zustände der empfindbaren Dinge. Daher kann Niemand ohne sinnliche Empfindung (Anschauung) etwas lernen oder verstehn, und wenn der Verstand denkt, muß er zugleich eine Anschauung (Phantasma) denken; denn die Anschauungen sind wie die Empfindungen, nur ohne Materie. Die einzelnen Anschauungen und Gedanken sind für sich wahr; das Wahre und Falsche entspringt erst aus der Verbindung derselben; die Principien der Verknüpfung (die Bedingungen der synthetischen Einheit) sind keine Phantasmata; aber sind (in ihrer Wirklichkeit) nicht ohne diese.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen Aristoteles vom Gemüthsvermögen im Verhältnisse zu Gegenständen überhaupt hatte, können seine philosophischen Lehren über diese Gegenstände selbst der von ihm befolgten scientifischen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective Erkenntniß setzt das Denken voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe gege-

gegeben wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkentniß bewirken. In Ansehung dieser muß Wahrheit oder Falschheit gelten, welches bey jenen, sofern sie einzeln gedacht werden, nicht statt findet, da jedes einzelne Erkentnißstück, als solches, wahr ist; die Existenz des Falschen aber im Gegensatze zum Wahren, so wie dieses im Gegensatze zu jenem, erst aus gewissen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißstücke entspringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe subjectiv gegründeten Form der Gesetzmäßigkeit unterworfen seyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zusammenstimt; zu deren Entwickelung und Aeusserung diese auch Anlaß giebt; die aber doch, wenn sie einmal entwickelt ist, abstrahirt von den Gegenständen aufgestellt werden kann und muß, als Propädeutik der Erkentniß derselben. Die Wissenschaft von der gesetzmäßigen Form des Denkens ist die Logik. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (Wissen), oder auf Ueberredung (Meynen) gerichtet seyn, und daher scheidet sie sich in die Logik des Wahren (Analytik), und die Dialektik (Topik, Sophistik). Aristoteles hat zwar die Resultate der logischen und dialektischen Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, wie derer, die er selbst unternommen, zu einem systematischen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt. Er hat hierin sogar einen solchen Grad von Vollständigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an wesentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wissenschaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Bestimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in seinem Orga-

non noch nicht erwarten. Das Detail des Organons hier beyzubringen, würde auch daher eine ſehr unnütze Arbeit ſeyn. Wohl aber dürfte eine allgemeine Charakteriſtik der Ariſtoteliſchen Logik ſelbſt in ihrer ſcientifiſchen äußern Form, und hauptſächlich des Ganges, welchen Ariſtoteles zur Aufſtellung derſelben nahm, Intereſſe haben.

So wie Ariſtoteles an dem Empfindbaren gewiſſe Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch dieſen oder jenen beſondern Sinn empfunden ſeyn; ſo verrieth auch das Denkbare gewiſſe Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte ſich nun auf dieſe oder jene beſondere Gegenſtände beziehen. Zum Theile waren dieſe oder jene Charaktere des Denkbaren ſchon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar beſtimt, als welches allein die Materie der Erkentniß liefert; zum Theile entwickelten ſie ſich aber auch aus der Natur des Denkvermögens ſelbſt, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelſt der Phantaſie. Da ſie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe ſich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorſtellungen von Gegenſtänden zur Einheit, alſo auch bey dem Denken überhaupt, in Anſchlag kamen, ſo nannte ſie Ariſtoteles ſchlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann ſein logiſches Syſtem mit einer Erklärung derſelben. Er nahm dieſer Kategorieen zehn an, und ſcheint ſich dieſer Zahl derſelben auf folgende Art vergewiſſert zu haben. Das Ding wird entweder gedacht als Ding an ſich (primum), oder als dem Dinge an ſich anhaftend (primo inhaerens). Als Ding an ſich wird es entweder gedacht

nach

nach ſeinem Selbſtbeſtande (per ſe), oder nach ſeinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an ſich in ſeinem Selbſtbeſtande iſt die Kategorie der Subſtanz I). Der Begriff des Dinges an ſich nach ſeinen Merkmalen bezieht ſich entweder auf die Materie desſelben, ſoferne ſie theilbar iſt (Kategorie der Quantität II); oder auf die Form desſelben, die untheilbar iſt (Kategorie der Qualität III); oder auf das Verhältniß der Subſtanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Subſtanz. Die Quantität ſcheidet ſich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz und Quantität im Raume iſt die Kategorie des Orts (Irgendwo, Vbi. V). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz und Quantität in der Zeit aber iſt die Kategorie der Zeitbeſtimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen (Wirken und Leiden (VII. VIII). Der Begriff der Verknüpfung der Subſtanz mit der Relation bezieht ſich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und ſofern iſt er die Kategorie des innern Verhältniſſes (Situs. IX); oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen auſſer ihm, und ſofern iſt er die Kategorie des äuſſern Verhältniſſes (X); denn nichts anders wie äuſſeres Verhältniß will Ariſtoteles mit dem Namen dieſer Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle dieſe Kategorieen gehen unmittelbar die Gegenſtände des Denkens an, und beſtimmen die Erkentniß derſelben, wie

wie ſie an ſich der Natur des Verſtandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden, bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die ſogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil ſie die Kategorieen vorausſetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Ariſtoteliſche Lehre von den Kategorieen beſonders erläutert ſind. Es ſind die Begriffe: Gattung, Art, Verſchiedenheit, weſentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Dieſe Begriffe ſind ganz ſubjectiv und logiſch; ſie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; da hingegen man die Kategorieen die Erkentnißbegriffe nennen könte. Ariſtoteles hat ſie in ſeinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantſchaft mit ihnen aus der Sprache, deren Conſtruction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deßwegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinſicht, und knüpfte an dieſen die logiſchen Regeln, ohne ſich vorher auf eine förmliche Deduction derſelben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulaſſen. Dieſe letztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; vielmehr lehnt er gleich anfangs ſie ausdrücklich ab; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zuſammengeſtellt, die im Organon zerſtreut ſind *). Daß es dem

*) *Ariſt.* Categ. c. 4. Cf. *Iulii Iacii* Comment. analyt. in Ariſt. Organon p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logiſcher Hinſicht S. *Ariſt.* Top. I, 9. Anal. poſter. I, 22; in metaphyſiſcher Auſc. phyſ. V, 1. Metaph. lib. V. — *Porphyrii* Iſagoge in Ariſt. Categ. ſ. de quinque vocibus.

dem Aristoteles an einem sichern Leitfaden fehlte, sich der Vollständigkeit seiner Tafel der Kategorieen zu vergewissern, erhellt aus einem Nachtrage, den er den erwähnten Kategorieen noch hinzufügte, und der unter dem Namen der Hypotheorie (Postprädicamente) dem Buche von den Kategorien angehängt ist, wenn anders dieser Anhang wirklich vom Aristoteles selbst herrührt. Auch wichen die spätern Scholastiker in der Bestimmung der Zahl der Kategorieen sehr von einander ab; einige nahmen gar nur zwey an, Substanz und Accidens.

Die Kategorieen sind zwar Grundbegriffe der Erkentniß; aber einzeln für sich genommen machen sie nur Erkentnißstücke aus, keine eigentliche Erkentniß, die wahr oder falsch wäre, sie mögen in ihrer Reinheit, oder in ihrer Beziehung auf einen empirischen Stoff gedacht werden. Eine jede wahre oder falsche Erkentniß setzt eine Verknüpfung (συμπλοκην) der Kategorieen an sich selbst, oder der ihnen gemäß gedachten empirischen und logischen Begriffe voraus. Diese Verbindung geschieht durch das Urtheilen und Schließen, oder vielmehr durch das Urtheilen (Denken) überhaupt, auf welches sich auch das Schließen zurückführen läßt. Aristoteles hat nicht, wie es in einer auch der äussern Form nach systematischen Logik geschehen muß, die obersten Grundsätze des Denkens an die Spitze gestellt, und weder diese einander selbst, noch ihnen die speciellern logischen Regeln, untergeordnet. Aber er hat doch jene Grundsätze für das, was sie sind, anerkannt, sie in bestimten Formeln ausgedrückt, sie als Grundsätze gebraucht, und aus ihnen, als den höchsten Principien des Denkens, den Beweis der subalternen Regeln desselben geführt. Die Sätze des

Widerspruchs, der Einstimmung, der Ausschließung, der Satz vom Grunde, kommen im Organon ausdrücklich als logische Grundsätze vor, und den erstern erklärt A. für das oberste und unmittelbare Grundgesetz des Denkens. In der Entwickelung der Regeln des Denkens selbst folgte A. dem Leitfaden, welchen ihm die Sprache, das Symbol der Gedanken, darbot. Da die Regeln der Sprache nothwendig im Wesentlichen mit den Regeln des Denkens zusammentreffen müssen, so abstrahirte er aus jener, als dem Gegebnen der Erfahrung, die logische und dialektische Theorie, soferne sie sich bloß auf das innere Denken bezieht. Es darf daher auch nicht befremden, wenn er in dem Buche de interpretatione die Elementarbegriffe der allgemeinen philosophischen Sprachlehre der Analytik vorausschickte. Seine Absicht war dabey, überhaupt die Bestandstücke der Urtheile und Schlüsse zu charakterisiren. Den Inbegriff dieser Bestandstücke nannte er ἑρμηνειαν (interpretationem), d. i. Darstellung der Gedanken durch Sprache. Der dargestellte Gedanke ist entweder einfach (Nennwort oder Zeitwort), oder er ist aus mehr einfachen zusammengesetzt (Satz, enuntiatio); mehr Sätze bilden eine Rede. Dieser Bestimmung zufolge erklärte A. die Begriffe des Nennworts, Zeitworts, der Rede überhaupt, des Satzes, und der verschiedenen Arten desselben; dann insbesondre die Bejahung, Verneinung, die Beschaffenheit der kategorischen, hypothetischen, disjunctiven und widerstreitenden Sätze. Damit hatte er vorläufig das Object beschrieben, dessen Regeln die Logik und Dialektik enthalten sollte.

In dem ersten Haupttheile der Analytik, welcher auf die Elementarbegriffe der Theorie der Darstellung

ſtellung der Gedanken durch die Sprache folgt, beſchreibt Ariſtoteles vorläufig die Sätze als Urtheile nach ihren verſchiedenen Formen, wiewohl ohne ſie einem beſtimten Leitfaden gemäß unter ihre Hauptmomente zu claſſificiren. Er ſammelte bloß die verſchiedenen Urtheilsformen durch Beobachtung der in der Sprache vorkommenden verſchiedenen Arten von Sätzen, wobey ihm freylich nicht wohl eine Urtheilsform entgehen konte, da ſich keine in einer irgend gebildeten Sprache verbergen kann; ob er ſich gleich nicht nur das Geſchäfft ſehr erleichtert, ſondern auch die Vollſtändigkeit der Tafel der Urtheilsformen geſichert haben würde, wenn er aus der Erwägung der einzelnen Stücke des Urtheils ſelbſt und ihrer Beziehungen die möglichen Formen der Urtheile überhaupt entwickelt hätte. Dann beſtimt er die verſchiedenen Verhältniſſe der Urtheile zu einander, und erklärt den Begriff eines Schluſſes (Syllogismus) im Allgemeinen, als derjenigen Verbindung von Urtheilen, welche durch das Denken zuletzt bewirkt werden ſoll. Das Grundgeſetz der Schlüſſe drückt Ariſtoteles ſo aus: Wenn drey Begriffe in dem Verhältniſſe zu einander ſtehn, daß der letzte in dem ganzen mittlern, und der mittlere in dem ganzen erſten enthalten iſt, oder nicht; ſo iſt auch der letzte mit dem erſten ſelbſt verknüpft oder nicht, d. i. ſo entſpringt ein vollkomner Schluß (Quicquid valet de *omni*, valet etiam de *aliquo*; quicquid valet de *nullo*, *non* valet etiam de *aliquo*. *Dictum de omni et nullo.* Die Theorie der Schlüſſe ſelbſt hat er in zwey Abſchnitten vorgetragen. Der erſte befaßt die Regeln für die Bildung (συνθεσις, γενεσις), Auffindung (ευρεσις, ευπορια), und Auflöſung (αναλυσις) der Schlüſſe; oder er handelt, wie es die Scholaſtiker nennen,

nennen, von dem Syllogismus in fieri. Ariſtoteles charakteriſirt hier theils die drey erſten Figuren der Schlüſſe (denn er nimt nur drey an; die vierte iſt von Galenus hinzugefügt worden), und ihren gegenſeitigen Werth; theils verſchiedne Schlußarten (modos ſyllogismi) in dieſen Figuren nach der Verſchiedenheit der in jenen verknüpften Sätze; zugleich giebt er ihre Regeln an, und zeigt, ob und unter welchen Bedingungen ſie für richtige Schlüſſe gelten können oder nicht. Die Bezeichnung der Sätze nach ihrer eigenthümlichen Quantität und Qualität durch gewiſſe Vocale, und der Schlußarten durch Kunſtwörter, in denen jene Vocale ſo der Reihe nach folgen, wie die Sätze mit einander zum Schluſſe verknüpft werden ſollen, hat nicht den Ariſtoteles zum Urheber; aber auch nicht die Scholaſtiker; ſondern rührt von einem der ältern griechiſchen Ausleger des Ariſtoteliſchen Organon her; denn in den griechiſchen Commentaren zum Organon ſtößt man ſchon auf die Kunſtwörter γραμματα (barbara), σγραψε (celarent), γραφιδι (darii), τεχνικος (ferio) u. ſ. w. Die Lehre von der Auffindung der Syllogismen geht die Auswahl einer Schlußfigur und Schlußart an, um einen Satz zu folgern, und die Beſtimmung und Entdeckung des Mittelbegriffs in kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſen. Von dieſen letzten Gattungen der Schlüſſe entwickelt A. denn auch die Methoden der Auflöſung, der Verwandlung der einen Gattung in die andere, und einer Schlußfigur in die andere. Der zweyte Abſchnitt der Ariſtoteliſchen Theorie der Schlüſſe betrachtet den Schluß nach dem Ausdrucke der Scholaſtiker in facto eſſe. Hier werden die beſondern Eigenſchaften und Vorzüge der einzelnen

nen Schlußgattungen und Schlußarten in den verschiedenen Figuren untersucht; dann die Fehler und Mängel, welche bey Schlüssen statt haben können, und wie sie zu verhüten seyen. Zuletzt beweist Aristoteles, daß nicht bloß die logischen, sondern auch die sogenannten rhetorischen Schlüsse sich auf die Figuren der Syllogismen zurückführen lassen, und nur insofern einen wahren Schlußsatz bewirken, als sie der Grundregel der Schlüsse überhaupt entsprechen. Es gehören dahin die Schlüsse der Induction, der Instanz, die Schlüsse aus Zeichen, die Enthymeme. Die Regeln derselben sind vom A. umständlicher auseinander gesetzt.

Nach der Erklärung der Form der Urtheile und Schlüsse geschieht der Uebergang zu der Lehre vom logischen Begriffe einer Wissenschaft überhaupt, die das Ziel der Schlüsse ist. Eine jede Wissenschaft, als solche, erfordert Principien, Definitionen und Demonstrationen, durch welche letztere das Unbekante aus dem Bekanten gefolgert und erwiesen wird. Mit der Natur und den Regeln dieser logischen Bestandstücke und Erfordernisse der Wissenschaft beschäftigt sich der andere Haupttheil der Analytik (die sogenannten Analytica posteriora). Durch Schlüsse soll ein Satz bewiesen, mithin ein Wissen desselben (Wissenschaft) erzeugt werden. Aber dieses Wissen, aus dem Schlusse setzt schon einen Satz voraus, den man weiß, und aus welchem man schließt. Dieses führt auf die Idee eines obersten Princips, das durch sich selbst evident und nothwendig ist, und von welchem alle weitere Demonstration ausgeht. Aristoteles entwickelt also gleich, nachdem er den Begriff der Demonstration und des Wissens überhaupt festgesetzt hat, die Merkmale der

Principien, ſofern ſie als oberſte Gründe der Beweiſe in Beziehung auf Gegenſtände, deren wiſſenſchaftliche Erkentniß geſucht wird, dienen ſollen und können. Zwiſchen dem Wiſſen, daß eine Sache ſey, und dem Wiſſen, warum ſie ſey, iſt ein merkwürdiger Unterſchied. Jenes bezieht ſich nur auf die Exiſtenz des Gegenſtandes; dieſes auf den Grund derſelben. Die Demonſtration jenes bedarf nur des nächſten Gegebnen und Bekanten; die Demonſtration dieſes muß auf den letzten Grund zurückgehn, und darin ihre Feſtigkeit ſuchen. So mißt der gemeine Mann die Größe der Objecte nach dem Augenmaaße; er weiß, daß das Object ſo groß ſey; der Mathematiker demonſtrirt aus Principien, warum es ſo groß ſey. Es erhellt hieraus auch, daß die Wiſſenſchaft am meiſten durch die Demonſtration des Warum erweitert werde. In der Beſtimmung der Principien kann man ſehr bald fehlen; ſie bedarf beſondrer logiſcher Regeln, die vom A. entwickelt ſind. Ein Fortſchritt der Principien in's Unendliche hebt alle Wiſſenſchaft auf. Es giebt mehr Arten der Demonſtration. Unter dieſen iſt die beſte und zweckmäßigſte auszuwählen. Wird die Wiſſenſchaft aus einem unmittelbaren Principe folgerecht demonſtrirt, ſo hat ſie die höchſte Einheit und Gewißheit. Nur diejenigen Dinge laſſen ſich überhaupt demonſtriren, die nothwendig ſind, oder wenigſtens eine comparative Allgemeingültigkeit haben. Für jede Wiſſenſchaft komt es auf die Probleme an: a) ob eine Sache ſey? b) ob ſie ſo beſchaffen ſey? c) was ſie ſey? d) warum ſie ſo beſchaffen ſey? Die Beantwortung des Problems, was ſie ſey, iſt nicht Object der Demonſtration; dieſe beſtimt nur die andern Probleme aus den Principien; jenes Problem iſt Object der Definition.

tion. So wurde Aristoteles wiederum auf die Angabe der erforderlichen Merkmale der Definition geleitet, auf die Methode, sie zu finden, auf Regeln zur Vermeidung der dabey möglichen Fehler. Den Beschluß machen Vorschriften für die Demonstration überhaupt, und eine transscendentale Deduction der letzten Principien alles Wissens aus dem Vermögen der Vernunft, die A. in den Büchern von der Seele umständlicher erörtert hat, und von welcher oben das Nöthige beygebracht ist. Manche Materialien zu dieser ganzen Analytik verdankt A. freylich seinen Vorgängern und Zeitgenossen; aber als Wissenschaft ist sie ganz sein Werk, und giebt ihm gerechten Anspruch auf unsterblichen Ruhm. Dieser gründet sich hier auf ein Verdienst, das durch die unwandelbare Natur der Wissenschaft selbst, worauf es sich bezieht, nie angefochten werden kann.

Die Topik des Aristoteles, welche nächst der Analytik das wichtigste Werk im Organon ist, hat den zwiefachen Zweck, Mittel zur Beförderung und Erleichterung des innern Denkens an die Hand zu geben, und in den Methoden der Ueberredung anderer, wo es bloß wahrscheinlichen Meynungen gilt, zu unterrichten. Wegen dieses zwiefachen Hauptzweckes, da es beym Gebrauche jener Mittel noch darum zu thun ist, Wahrheit zu suchen, nicht etwa eine schon gefundene zu beweisen, so wie bey der Anwendung dieser Methoden nur die Absicht ist, die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, ist die Topik eben das, was sonst Dialektik (nicht im Platonischen Sinne des Wortes) heißt, und Aristoteles unterscheidet sie von der eigentlichen Logik (Analytik), die bloß auf Wahrheit abzielt, und setzt jene dieser gewissermaßen entgegen.

Die alten Dialektiker hielten es für ein treffliches und nothwendiges Hülfsmittel des Denkens, eine Zahl von Gemeinbegriffen und Gemeinplätzen gegenwärtig zu haben, die sich auf gegebne Probleme näher oder entfernter beziehen lassen, und theils dazu nützen, eine größere Fülle von Ideen über die Gegenstände der Untersuchung dem Bewußtseyn zuzuführen, und dadurch vor Einseitigkeit der Betrachtung mehr zu bewahren; theils dazu, dem Ideengange einen Leitfaden zu verschaffen, und auch die Resultate des Nachdenkens selbst möglichst zu sichern. Weil jene Gemeinbegriffe und Gemeinplätze mehr Begriffe in sich oder unter sich enthalten, oder auch im weitern Verfolge derselben durch die Meditation mehr andere erzeugen können; so bekamen sie vorzugsweise den Namen Gedankenörter (τοποι, loci, argumentorum sedes), so wie eine Sammlung und Methodenlehre derselben den Namen der Topik empfing. Die Lehrer in der Dialektik und Redekunst vor Aristoteles cultivirten und gebrauchten diese Topik ganz vorzüglich, indem ihnen dieselbe mechanische Mittel des Denkens darbot, und zum mindesten zur Geläufigkeit im Schwatzen verhalf, wenn auch nicht immer zu einer regelmäßigen Entwickelung, Bestimmung und Darstellung von Begriffen; denn für diese letztere blieb ein gebildeter, geübter, und mit factischen Kentnissen ausgerüsteter Geist erfoderlich, den alle Logik nicht hervorbringen konte. Aus dieser Gangbarkeit der Topik bey den ältern Sophisten und Rhetoren der Griechen ist nicht nur das allgemeine Interesse der Alten daran, sondern auch der ausserordentliche Reichthum an locis zu erklären, welchen man in den Topicis des Aristoteles angehäuft findet. Uebrigens setzt A. bey Erörterung der Regeln, über

die

Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer Meynung zu entscheiden, die zu seiner Zeit herschende Art philosophische Gegenstände, über deren Beschaffenheit noch nichts Dogmatisches ausgemittelt war, im wechselseitigen Gespräche zu untersuchen, voraus. Daher erstrecken sich die Regeln auch auf die Form und Einrichtung des Disputs, so wie der Namen der Disciplin, Dialektik, eben hieraus entstanden ist.

Aristoteles wandte zunächst die logische Theorie auf die Natur, den Inbegriff der Erscheinungen, an, und betrachtete die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung eben so als objective Principien der Erkentniß der Dinge, wie er sie im Organon als subjective Principien des Denkens und Erkennens überhaupt betrachtet hatte; oder mit andern Worten, er glaubte die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung in der Natur an sich selbst gegründet, und hielt sich folglich berechtigt, die durch jene bestimte Erkentniß der Natur für objectiv gültig anzunehmen. Sowohl der damalige Zustand der Naturphilosophie, als seine philosophische Ansicht der Natur selbst, führten ihn auf vier Hauptgesichtspuncte, aus denen die Erforschung der Naturprincipien angestellt werden konte und mußte, den physischen, mathematischen, teleologischen und metaphysischen. Hieraus gingen die drey Haupttheile der Aristotelischen Naturphilosophie hervor, Physik, Mathematik und Metaphysik; denn die Teleologie wurde in die Physik verwebt, da es dem Aristoteles nicht gelang, ihr besonderes Princip im Vernunftvermögen zu entdecken. Die Physik betrifft die Principien der Naturerscheinungen nach ihrer Qualität, ihrer Veränderung und Bewe-

gung; die Mathematik die Principien der Naturerſcheinungen nach ihrer Quantität; die Metaphyſik den letzten Real und Cauſſalgrund der Natur überhaupt. Von dieſen drey Disciplinen, welche die eigentliche Ariſtoteliſche Naturphiloſophie ausmachen, ſind unſere heutige empiriſche Naturlehre, die Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte zu unterſcheiden, wiewohl Ariſtoteles die letztere mit der erſtern zu einem ganzen wiſſenſchaftlichen Syſteme verbunden hat, da es ſeine Abſicht war, eine vollſtändige Encyklopädie der geſamten damaligen menſchlichen Erkentniß aufzuſtellen.

Um eine Wiſſenſchaft der Natur zu begründen, müſſen die Naturprincipien ausgemittelt werden, weil von der Erkentniß dieſer die Erkentniß der Wiſſenſchaft ſelbſt abhängt. In der Methode aber, ſie aufzufinden, muß man vom Allgemeinen ausgehn; denn dieſes iſt uns bekannter, als das Beſondere; es drückt ein Ganzes und Zuſammengeſetztes aus, welches eher aufgefaßt wird; hat man das Ganze erkannt, laſſen ſich die Theile leichter unterſcheiden und einzeln beſtimmen. Nach dieſer vorläufigen Erinnerung beginnt Ariſtoteles ſeine Phyſik mit einer Cenſur der ältern Philoſopheme über die Naturprincipien. Dieſe beruhten entweder auf metaphyſiſchen Gründen, wie die Behauptungen des Parmenides und Meliſſus; oder auf phyſiſchen, wie die Meynungen der Joniſchen Philoſophen, des Demokrit, Empedokles, und zum Theile des Anaxagoras u. a.; oder endlich auf pſeudophyſiſchen und hyperphyſiſchen, wie die Meynungen der Pythagoreer und des Plato. Aus der Kritik der Philoſopheme ſeiner Vorgänger über die Natur-

turprincipien zog Aristoteles zuvörderst das Resultat: Alle sind darin einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengesetzt seyn müssen, und die Einstimmung aller hierin scheine selbst den Satz zu bestätigen; es sey gleichsam, als ob die Philosophen durch die Wahrheit desselben zu seiner Annahme gezwungen wären (ὡσπερ ὑπ' αυτης αληθειας αναγκαζοντες, Auſc. phyſ. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbst die Eleatiker bey ihrer Hypothese: Alles sey Eins und unbeweglich, machten doch in specieller Hinsicht auf die Welt der Erscheinungen Oppoſita zu Principien, wie Parmenides das Kalte und Warme. Bloß darin wichen die Parteyen von einander ab, daß einige durch Vernunft (προτερα, a priori), andere durch Empfindung (ὑστερα, a poſteriori) erkennbare entgegengesetzte Principien behaupteten, wie das Dichte und Dünne (Thales, Anaximenes); das Gleiche und Ungleiche (Pythagoras); das Warme und Kalte (Parmenides); Freundschaft und Feindschaft, Verbindung und Scheidung (Anaximander, Anaxagoras, Empedokles); das Feuchte und Trockne (Heraklit); das Solide und Leere (Leucipp, Demokrit, Epikur); das Große und Kleine (Plato). Jene Einstimmigkeit der Philosophen in der Theſis: Die Naturprincipien sind Oppoſita, hat auch in der That ihren guten Grund. Die Erscheinungen sind von Natur so beschaffen, daß nicht jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet, nicht jede aus jeder entsteht, außer etwa zufällig (per accidens). Z. B. das Weiße kann nicht aus dem Muſikaliſchen entstehn; sondern es entsteht aus dem Nichtweißen, und zwar aus dieſem nicht überhaupt (nicht aus

allem Nichtweißen), ſondern dem Schwarzen, oder einer Mittelfarbe. Das Muſikaliſche entſteht aus dem Nichtmuſikaliſchen, nicht wiederum aus Allem, was etwa nicht muſikaliſch heißen kann, ſondern ἐξ ἀμουσου, oder aus einem Etwas, welches zwiſchen dem Muſikaliſchen und Nichtmuſikaliſchen in der Mitte liegt. Eben ſo vergeht auch nicht ein Jedes in Jedes; das Weiße nicht in das Muſikaliſche, ſondern in das Nichtweiße, und dieſes in das Schwarze oder eine andere Farbe. Wie es ſich hierin bey einfachen Dingen verhält, verhält es ſich auch bey zuſammengeſetzten. Man bemerkt das oft nicht, weil die entgegenſtehende Beſchaffenheit nicht immer einen beſtimten Namen hat. So muß Harmonie aus der Unharmonie entſtehn und in Unharmonie übergehn. Auch die Mittelglieder (τα μεταξυ) zwiſchen den Oppoſitis entſtehn wieder aus Oppoſitis, z. B. die Mittelfarben aus Schwarz und Weiß. Hieraus geht alſo der Grundſatz hervor: Alle Naturerſcheinungen als ſolche ſind Oppoſita, entſtehn aus Oppoſitis, und gehn in Oppoſita über. Ihre Principien ſelbſt müſſen alſo Oppoſita ſeyn *). Man ſieht hier, wie Ariſtoteles verleitet wurde, den Satz des Widerſpruchs als Grundſatz nicht bloß der Logik (des formellen Denkens), ſondern auch der Metaphyſik (des realen Erkennens) aufzuſtellen. Er fand in der Natur ein unaufhörliches Entſtehn und Vergehn, welches die Form derſelben bewirkte. Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn, war der Grundſatz. Gleichwohl iſt in der Natur ein ewiges Werden; es entſteht etwas, was vorher nicht war, und es geht Etwas

*) *Ariſt.* Auſc. phyſ I, 6. *Simplic.* Comment. ad h. l. Cf. Metaph. I, 3 ſq. IV. 4.

Etwas in's Nichtseyn über, was vorher existirte. Es muß also in der Natur ein Princip des Seyns und ein Princip des Nichtseyns geben, wodurch das Entstehn und Vergehn möglich wird. Beyde Principien sind einander entgegengesetzt; denn nach dem Satze des Widerspruchs können sie sich nicht zusammen vertragen. Sie gehören auch zu den obersten und letzten objectiven Naturprincipien, indem sie alles Entstehn und Vergehn möglich machen, und weder selbst aus etwas Vorhergehendem, noch, weil sie sich entgegengesetzt sind, aus einander entstehn.

Wenn es aber auch einleuchtend zu seyn schien, daß die Principien der Naturerscheinungen — sofern diese Oppositа sind, aus Oppositis entstehn, und in Oppositа übergehn — selbst Gegensätze seyn müssen, so ist doch damit die Zahl der Naturprincipien überhaupt noch nicht entschieden. Mit einem einzigen Naturprincipe reicht man nicht aus, weil die Gegensätze nicht eine Einheit ausmachen mögen. Unendlich an Zahl können die Naturprincipien aber auch nicht seyn, weil sonst die Natur für uns ganz unerkennbar seyn würde. Man kann, wie das Beyspiel des Empedokles beweist, sagt A., die Natur aus zählbaren Principien wirklich erklären; anstatt daß eine Erklärung aus unendlichen Principien, nach dem Beyspiele des Anaxagoras, auf Täuschung beruht. Dem Begriffe des Gegensatzes nach, welcher in der Natur herscht, dürfte man glauben, daß zwey Naturprincipien hinlänglich seyen, die eben den Gegensatz bewirkten. Allein die Gegensätze sind nicht Principien der Erscheinungen in Ansehung ihrer Materie. Eine Substanz, als solche, ist nicht der andern entgegengesetzt. — Wie könte aus der Nichtsubstanz die Substanz entstehn, oder diese in jene

übergehn? Freundſchaft und Feindſchaft bringen nicht ein Etwas aus einander ſelbſt hervor, wirken nicht auf einander ſelbſt; ſondern beyde ſtehn in gemeinſchaftlichem Wirkungsverhältniſſe zu einem dritten Etwas, in Beziehung auf welches dritte ihre Wirkſamkeit entgegengeſetzt iſt, und dieſes dritte iſt alſo noch ein Etwas für ſich. Es iſt dieſes ſchon eine alte Lehre, wie A. beyläufig bemerkt, daß das Mehr und Weniger und das Eine (das dritte) die Principien der Naturdinge ſeyen. Die Alten ließen das Eine leiden, und die andern beyden Principien wirken; einige ſpätere Philoſophen behaupteten das Gegentheil, daß das Eine wirke, und die andern beyden Principien ſich leidend verhielten. Dem ſey nun vorerſt, wie ihm wolle; ſo muß man nothwendig drey Grundprincipien der Erſcheinungen ſtatuiren, die beyden Grundcontrarietäten, und das Grundſubject, auf welches ſich die Wirkſamkeit jener bezieht. Mehr aber, als dieſe drey, anzunehmen, hat man kein Bedürfniß. In jeder Gattung laſſen ſich die Contrarietäten auf einen oberſten Gegenſatz zurückführen, wie bey den Farben auf das Schwarze und Weiße, bey den Geſchmacksſenſationen auf das Süße und Bittere. Nun iſt aber die Subſtanz der höchſte Gattungsbegriff, und um dieſe dreht ſich auch der höchſte Gegenſatz herum; es kann alſo nur drey Principien geben. Dies wird durch die Erfahrung bewährt. Jede Form der Erſcheinung, und jede Veränderung derſelben ſetzt ein Subject voraus, an welchem die Form haftet, und die Veränderung (Entſtehn und Vergehn) geſchieht *). Die Principien ſind ſelbſtſtändig; können nicht von andern prädicirt werden; (ſonſt würde ein Naturprincip der Na-

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. I, 5. 6. 7. *Simplic.* ad. h. l.

Naturprincipien vorhanden seyn müssen); sie sind die Ersten in der Natur (αρχαι φυσικαι); die objectiven Gründe der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben.

Nach den bisherigen Erörterungen lassen sich die Charaktere, welche Aristoteles den von ihm aufgestellten Naturprincipien beylegte, genauer und bestimter anzeigen. Das Grundprincip ist die Materie (το υποκειμενον, υλη), die allen Erscheinungen gemeinschaftlich ist, und für jede wesentliche und zufällige, natürliche und künstliche Veränderung derselben erfodert wird. Die Pflanze keimt aus dem Samen hervor; aus dem Metalle wird eine Statue verfertigt; wie der Samen zur Pflanze, wie das Metall zur Statue, so verhält sich die Materie zur Form. Sie ist dasjenige, was für jede Form das Substrat ausmacht. Die Materie an und für sich ist durchaus unbestimt und ohne alle Qualität. Sie besteht lediglich in der objectiven Möglichkeit der Formen. Demungeachtet ist sie ein positives Etwas, aber nur potentia, nicht actu. Daher kann sie an und für sich auch nur gedacht, und nicht empfunden werden; sie wird in Verbindung mit der Form empfindbar; denn dadurch wird sie Materie actu; wiewohl sie zum Empfindbaren überhaupt wesentlich nothwendig ist. Das zweyte Princip der Naturerscheinungen ist die Form (eidos, forma), oder das Princip der Bestimmungen der Materie. Wie die Materie der Realgrund der Erscheinungen ist, so ist die Form der Caussalgrund derselben. Die Form als das wirkende Princip ist edler, als die Materie, das leidende; dieses strebt nach der Vereinigung mit jenem, wie das Weib nach der Vereinigung mit dem Manne. Materie

terie und Form ſind alſo die poſitiven Principien der Erſcheinungen. — Soll aber durch die Einwirkung der Form auf die Materie eine Erſcheinung entſtehn, ſo muß das materielle Subject derſelben vorher die Beſtimmung nicht haben, welche es durch jene Einwirkung der Form empfangen würde; und ſoll eine Erſcheinung vergehn, muß eine Beſtimmung des materiellen Subjects derſelben aufhören. Soll eine Blume entſtehn, muß der Stoff vorher nicht Blume ſeyn, und ſoll die Blume aufhören, muß der Stoff die Beſtimmung als Blume verlieren. Es muß alſo einen Grund der Möglichkeit geben, daß die Materie gewiſſer Beſtimmungen beraubt iſt, oder beraubt wird. Ohne denſelben wäre kein Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen denkbar. Dieſer Grund iſt das der Form entgegengeſetzte dritte Princip der Natur, die Beraubung (στερησις, privatio). Es iſt aber nur in contradictoriſchem Gegenſatze mit der Form; nicht mit der Materie; es iſt daher auch nur negativ in Beziehung auf jene; nicht in Beziehung auf dieſe; es hebt nur die beſtimte Form der Materie auf; nicht die Materie ſelbſt; auf die Materie wirkt das Princip der Beraubung nur per accidens, nicht quoad eſſentiam. Die Materie iſt von der Privation verſchieden; denn dieſe iſt ein Negatives an ſich (non ens per ſe); jene kann nur per accidens negative Beſtimmungen (non entia per accidens) haben, ſofern ſie nehmlich durch die Privation afficirt wird. Die Materie in Verbindung mit der Form bleibt; aber die Privation iſt der Form entgegengeſetzt, und hebt ſie auf. Die Materie wird nicht erzeugt und nicht zerſtört; ſondern aus ihr wird alles, und in ſie geht alles über; ſie iſt das Grundſubject aller möglichen

Er-

Erſcheinungen. Aus dieſem ſeinen Begriffe der Materie an ſich widerlegte Ariſtoteles das Raiſonnement einiger andern philoſophiſchen Parteyen, die behaupteten: Es könte ſchlechthin nichts entſtehn und vergehn. Sollte etwas entſtehn, argumentirten ſie, ſo müßte es aus einem ſchon vorhandenen Etwas, oder aus dem Nichts, entſtehn. Aus dem ſchon Vorhandnen kann nichts entſtehn, weil es dann ſchon da wäre, und nicht erſt entſtände. Aus dem Nichts aber wird nichts. Hierauf erwiederte Ariſtoteles: Die Dinge entſtehn aus der Materie der Möglichkeit nach (ex materia ſecundum potentiam), nicht aus der Materie der Wirklichkeit nach (ex materia actu). Eben ſo die Dinge vergehn, ſofern die Materie der Wirklichkeit nach (actu) aufgehoben wird; der Möglichkeit nach (potentia) kann ſie nicht aufgehoben werden. Nur die aufgehobne mögliche Materie iſt das Nichts (merum Nihil); die aufgehobne wirkliche Materie iſt die Negation einer Beſtimmung (Nihil per accidens), welche die mögliche Materie noch übrig läßt. Jene Parteyen haben alſo in ihrer Behauptung Recht, daß nichts entſtehn und vergehn könne, inſofern ſie die Urmaterie (materiam primam) ſchon für wirklich (für materiam actu) annehmen; denn was ſchon wirklich iſt, kann nicht entſtehn, und aus dem reinen Nichts kann nie etwas Wirkliches werden. Da aber die Urmaterie (materia prima) nicht für wirklich (materia actu) angenommen werden mag, ſondern nur materia ſecundum potentiam iſt, ſo haben ſie Unrecht. Es kann allerdings etwas entſtehn, indem aus dem Möglichen etwas Wirkliches wird, und etwas vergehn, indem das Wirkliche ein bloß Mögliches wird *).

Die

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. I, 6-9.

Die Principien, Materie, Form und Privation, zuſammen in ihrem gegenſeitigen Real- und Cauſſalverhältniſſe gedacht, machen die Natur überhaupt aus. Die Dinge beſtehn entweder durch Natur, oder durch andere Principien. Die Urmaterie oder das Subſtrat der Erſcheinungen kann nicht die Natur ſeyn, wie Antiphon wollte, der die Formen für bloße Accidenzen erklärte. Denn wir legen auch das Princip der Formen der Natur bey. Eine Erſcheinung empfängt nach unſerer Vorſtellungsart ihre Natur nicht eher, als bis der bey ihr zum Grunde liegende Stoff die Form angenommen hat. Auch iſt bey der Erſcheinung die Form nicht wirklich von der Materie trennbar, ſondern nur im Begriffe. Folglich iſt die Natur dasjenige Princip, wodurch die Materie zur Annahme der Form beſtimt wird, oder das Verhältniß der Form zur Materie, durch welches bey der zugleich ſtatt findenden Privation das Entſtehn und Vergehn der Erſcheinungen möglich wird. Die Materie iſt alſo ein eben ſo nothwendiges Beſtandſtück der Natur, wie die Form; doch iſt die letztere das edelſte und weſentlichſte Beſtandſtück, weil die Materie nur ein mögliches Ding (ens potentia) iſt, welches durch die Form erſt zur Wirklichkeit gelangt (ens actu wird). Man kann die Natur in einem weitern und einem engern Sinne nehmen. In jenem iſt ſie das Princip des Seyns und Werdens überhaupt, und da umfaßt ſie auch die Kunſt. In dieſem iſt die Kunſt von ihr ausgeſchloſſen, und ein Ding beſteht und wirkt nur durch Natur, ſofern ihm ein unmittelbares Princip der Wirkſamkeit zukomt und dieſes ſich äußert; da hingegen das Princip der Wirkſamkeit in einem Kunſtproducte dieſem nur mittelbar zukomt, und mittelbar

bar sich thätig erweist. Ein Baum hat das unmittelbare Princip der Wirksamkeit in sich, und erzeugt vermöge desselben Blätter und Früchte; sofern besteht und wirkt er durch Natur; wird das Holz des Baumes zu einem Sessel verarbeitet, hängt seine Beschaffenheit, als Sessel, von einem Principe ausser ihm ab; das Holz, als Sessel, besteht und wirkt durch Kunst *).

Bey der Natur im weitern Sinne lassen sich an ihren Individuen vier Arten der Gründe und Ursachen unterscheiden: a) die Materie, woraus eine Erscheinung wird; b) die Form, welche den Begriff der Erscheinung bestimt; c) die wirkende Ursache (causa efficiens); d) die Endursache (causa finalis, Ursache nach einem vorhergehenden Vernunftbegriffe vom Zwecke). Die wirkende Ursache ist das Princip des Entstehns oder Aufhörens einer Erscheinung als solcher. Sie kann bloß der Möglichkeit nach (potentia) statt finden; dann ist sie nicht mit der Wirkung verknüpft; sie kann aber auch actu sich erweisen, und dann ist sie von der Wirkung unzertrennlich. Bey Aufsuchung der Ursachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortschritt in's Unendliche hebt alle Naturwissenschaft auf. Aristoteles berührt hier auch den von ältern Philosophen geführten Streit, ob Glück (τυχη, fortuna) und Zufall (το αυτοματον, casus) zu den Naturursachen zu rechnen seyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus bestimten Ursachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die Atomisten. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder

*) Ausc. phys. II. 1. Metaph. XII, init.

oder immer, oder nothwendig, ſich ereignen, ihren Urſprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieſes gilt nicht von allen Ereigniſſen, und folglich ſind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Abſicht geſchieht, heißt es ein Zufall; begegnet er einem vernünftigen Weſen, und hat er Einfluß auf deſſen Glückſeligkeit, ſo iſt er Glück oder Unglück; alſo das Glück iſt immer ein Zufall, aber der Zufall iſt nicht immer ein Glück. Aus dieſen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erſte Urſachen der Natur ſeyn können; denn ſie ſetzen immer ſchon Urſachen voraus, durch welche ſie ſelbſt wirklich werden *).

Daß der Menſch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß dieſe Begriffe unmittelbar ſeine Wirkſamkeit beſtimmen, war eine Thatſache des Bewußtſeyns, welche die Philoſophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur auſſer dem Menſchen bey ihrer Wirkſamkeit Endzwecke verfolge, war nicht ſo entſchieden. Es gab philoſophiſche Parteyen, welche eine ſelbſtſtändige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder weil ſie gewiſſermaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Syſteme des Zufalls hielten. Ariſtoteles iſt Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Exiſtenz deſſelben hinlänglich zu begründen und begreiflich zu machen. Er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugniſſe mit den Kunſtproducten, und der Natur als Bildnerinn mit der Kunſt, ohne ſich weiter nach der Möglichkeit deſſelben zu erkundigen. Die Naturerſcheinungen

*) Auſc. phyſ. II, 4. 5. 6.

gen können weder nothwendig so seyn, weil diese Nothwendigkeit in der Erfahrung nicht durchweg eintritt; noch können sie zufällig so seyn, weil sie entweder nothwendig oder doch gewöhnlich auf dieselbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Nest, die Ameise sammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft und also ohne Ideen von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und diese Naturtriebe richten sich immer im Wesentlichen nach derselben Regel. In der Wirksamkeit der Natur hier ist die Aehnlichkeit mit der Wirksamkeit der Kunst unverkennbar. Nicht minder bestätigt die Erfahrung den Causalzusammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Universum. Die Natur muß also in ihren Producten einen Zweck beabsichtigen, und hierzu muß eine Anlage in ihr vorhanden seyn, ob sie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Instanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da sie ausser der Naturregel sich ereignen, und die Natur sie niemals als solche beabsichtigt; denn die Misgeburten entstehen nur, wenn die Natur in ihrer eigenthümlichen vollkomnen Wirksamkeit gehindert war. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) sey, fließt nicht, daß sie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunst überlegt nicht immer, und wirkt nichts desto weniger zweckmäßig. Die Kunst ahmt der Natur nach, und ergänzt, was diese unvollendet läßt. Ueberhaupt da man doch einmal der Kunst Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugestehen muß; warum will man sie der Natur absprechen?

Wenn die Natur das Princip der Bewegung und Veränderung ist, oder in der gegen-

ſeitigen Wirkſamkeit der Materie, Form und Privation beſteht, ſo bedarf die Bewegung ſelbſt, auf welcher alle Veränderung beruht, noch einer genauern Unterſuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, ſo lange die Bewegung unerklärt iſt. Ariſtoteles hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forſcher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingeſehn, und er hat auch allen ſeinen Tiefſinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenſtand der Metaphyſik, hat in den gangbaren Syſtemen nach ihm bis auf das Kantiſche, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorſtellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderſt darauf an, den Gang der Unterſuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: 1) den Begriff der Bewegung überhaupt; 2) ihre nothwendigen und allgemeinen Bedingungen; 3) die verſchiedenen Arten der Bewegung und ihre allgemeinen Geſetze; 4) die Gründe der Bewegung in den Naturprincipien und dem gegenſeitigen Verhältniſſe derſelben; 5) den letzten und oberſten Grund der Bewegung (motorem primum).

Was zunächſt den Begriff der Bewegung überhaupt anlangt, ſo hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und feſtgeſtellt. Alle Bewegung (κινησις) ſetzt ein Bewegendes (κινητικον), und ein Bewegliches oder Bewegtes (κινητον) voraus. Sie iſt alſo ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Ferner kann ſich alle Bewegung nur auf vorhandene Dinge beziehen (ουκ εστι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht ſich entweder auf die Subſtanz,

ſtanz, oder die Größe, oder die Qualität, oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als ſolchen, es giebt, ſo viel Arten der Bewegung giebt es auch; auſſerdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Subſtanz) hat entweder dieſe Beſtimmung (Form), oder es hat dieſe Beſtimmung nicht (Privation); es hat dieſe Größe, oder nicht, iſt z. B. entweder vollendet oder unvollendet; es hat dieſe Qualität, oder nicht, iſt z. B. weiß oder ſchwarz; es hat dieſe oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder ſchwer; alles dieſes beruht auf Bewegung; allein die Bewegung iſt auch nur unter dieſen Kategorieen des Dinges möglich. Die Bewegung überhaupt iſt das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, ſofern es zur Wirklichkeit übergeht (Η τȣ δυναμει οντος εντελεχεια, ἡ τοιȣτον, κινησις εϛι). Die Veränderung iſt der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen, ſoferne der Uebergang geſchieht. Ein Ding exiſtirt entweder der Möglichkeit nach (potentia), oder der Wirklichkeit nach (actu). Ariſtoteles nennt aber ein Ding, ſoferne es das Princip der Bewegung in ſich hat, eine Entelechie (το εντελες εχον), welches das vollſtändige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn beſitzt. Iſt ein Ding bloß der Möglichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da iſt es nur Ding κατα δυναμιν; ſoll es aber wirklich werden, alſo ein Ding κατ' ενεργειαν, es ſey nun, daß es an ſich ſelbſt Beſtimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieſes nicht ohne Entelechie geſchehen, die in ihm vorhanden ſeyn muß.

Denn dieſe iſt das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu ſeyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Es muß ſich hierbey ereignen, daß in Hinſicht auf verſchiedene Beſtimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ' ενεργειαν iſt. Z. B. das Waſſer, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, iſt Ding κατ' ενεργειαν, ſoferne es einen gewiſſen Grad der Wärme erreicht hat, und da ſetzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; ſoferne das Waſſer aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig iſt, iſt es zugleich Ding κατα δυναμιν, und ſetzt inſoferne keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Reſultat, daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ' ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung ſey; daß alſo das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie; daß aber auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) vorausſetzt. Denn alle Entelechie iſt nur Princip des Uebergangs aus dem Möglichen zum Wirklichen. Die Bewegung findet übrigens in beyden ſtatt, ſowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verſchiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieſes nimt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen der Form, iſt Bewegung (actus) *).

Die Bewegung drückt ein Continuum aus; als ſolches kann ſie endlich oder unendlich ſeyn; es

*) *Ariſtot.* Auſcult. phyſ. III, 1. 2. 3. Metaph. IX, 1. XI, 9 ſq.

es ist daher erforderlich, den Begriff des Unendlichen überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Natur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorstellung der Zeit zusammen, so daß er in der Physik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philosophen, bemerkt Aristoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weise zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten also, wie A. es bestimt, das Unendliche selbst für ein positives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter physischer Principien, wie die Jonischen und einige andere Philosophen, führten entweder das Unendliche auf ein bestimtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente selbst; oder sie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerieen und die Unendlichkeit der Gestalten der Grundkörperchen, welche durch gegenseitige Berührung sich entwickelten (εκ της πανσπερμιας των χηματων τη ἁφη συνεχες το ἀπειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentstanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Wesen sey. Man kann das Unendliche sich vorstellen, und die Geschichte documentirt diese Vorstellungsarten, als Zeit ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare Größe, als ewiges Entstehn und Vergehn, als einen Verstand, der das Unendliche denkt, als unendlichen Raum jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der,

wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort Unendlich wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich kaum messen läßt. Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit; d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat, z. B. der Cirkel; e) was einer unendlichen Addition und Division fähig ist, wie arithmetische und geometrische Grössen. In der ersten Bedeutung ist das Unendliche mit dem Unbestimbaren der intensiven Qualität, wie z. B. mit dem realen Grade einer Empfindung, der nie ein $\doteq 0$ werden kann, identisch, und gehört nicht hierher. Das Unendliche muß als solches ein meßbarer Gegenstand seyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Bestimmung dieser zu anticipiren, beruht theils auf einer wirklich construirten Figur; theils setzt es den Begriff des Unendlichtheilbaren voraus, und hängt von demselben ab; es komt auf die Gültigkeit des letztern an. Also bleiben nur die zweyte und letzte Bedeutung des Unendlichen, der unendliche Körper, und die unend-

lichen arithmetiſchen und geometriſchen Größen, zu erläutern übrig.

Hierüber hat Ariſtoteles nachſtehende Lehren feſtgeſetzt: Erſtlich: Ein reales Unendliches (actu), das von der Körperwelt verſchieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine Subſtanz, weil alle ſinnliche Prädicate von ihm getrennt ſeyn ſollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriffe des Unendlichen widerſpricht, das gemeſſen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein Accidens, und da wäre es nicht unendliches Princip, ſondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. Zweytens: Einen unendlichen Körper kann es aber auch nicht geben; denn jeder Körper iſt durch ſeine Fläche begrenzt. Eben ſo wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach exiſtiren; denn jede Zahl iſt beſtimbar; das Unendliche, als ſolches, iſt unbeſtimbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zuſammengeſetzt wird, können nicht unendlich ſeyn; weder alle, weil ſich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derſelben, weil es ſonſt vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. Drittens: Es giebt alſo überhaupt kein wirkliches Unendliches (actu), ſondern nur ein Unendliches der Möglichkeit nach (potentia). Ariſtoteles erinnert, daß die Alten das Unendliche unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenſeit deſſen nichts mehr augenommen werden könne. In dieſem Sinne ſey das Univerſum unendlich. Sie hätten im Gegentheile das Unendliche für dasjenige erklären ſollen, jenſeit deſſen immer noch etwas augenommen werden, oder von

welchem immer etwas abgezogen werden könne. Gewiſſermaßen identificirt alſo A. das Unendliche mit der Urmaterie *). Uebrigens wird die Mathematik nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker ſteht es immer frey, die arithmetiſchen und geometriſchen Größen in's Unendliche fortzuſetzen, da das Unendliche der Möglichkeit nach gegeben iſt.

Alle Bewegung geſchieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erſcheinen. Daß der Raum (τοπος) exiſtire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper bewieſen, welche alle Leugner desſelben als Thatſache widerlegt. Es giebt einen gemeinſchaftlichen Raum (Ort), ſofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, ſofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum iſt weder Form, noch Materie; denn dieſe laſſen ſich nicht von den Erſcheinungen trennen; da hingegen der Raum von demjenigen getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Waſſer in ihm. Wie eins in dem andern enthalten ſey, kann man ſich auf acht Arten vorſtellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte, oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Urſache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber iſt ein Ding im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne enthalten. Nichts exiſtirt abſolut in ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt und in Beziehung auf ſeinen Beſtand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen ſeiner Theile und durch ein anderes exiſtiren. Ariſtoteles will mit

*) Auſc. phyſ. III, 4-8. Metaph. XI, 10.

mit dieſem Satze andeuten: Auſſerhalb dem Raume kann nichts wie ein abſolutes Ding vorgeſtellt werden. Der Raum hat folgende Eigenſchaften: Er iſt von dem, was er enthält, weſentlich verſchieden, und läßt ſich von dieſem abſondern; dennoch iſt er dem Etwas, das er enthält, inſofern gleich, als er etwas enthält, und iſt mit ihm ſimultan. Er hat Abmeſſungen, nicht bloß in die Länge und Breite, ſondern auch in die Höhe und Tiefe. Jeder Körper ſtrebt nach ſeiner Natur zu dem ihm gemäßen Orte, und bleibt in demſelben. Der Ort (Raum) iſt alſo die äußerſte unveränderliche Grenze des umſchließenden Körpers, und alles iſt in einem Orte, was von einem andern Körper umſchloſſen wird. Der Ort ſelbſt iſt kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder ſeinen Ort genau ausfüllt. Was über oder außer ſich keinen Körper weiter hat, iſt auch nicht in einem Orte, wie der Himmel, das Univerſum. Hat ein Körper den ſeiner Natur gemäßen Ort erreicht, ſo ruht er; dahin ſtreben alle Körper, wie ein abgeriſſener Theil zum Ganzen, ein Waſſertropfen zu dem übrigen Waſſer. Die Verſchiedenheiten des Orts, Oben, Unten, Rechts, Links, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject ſtatt, danach dieſes ſeine Lage ändert. Das Element des Feuers ſtrebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Mit dem Raume iſt das Leere (το κενον, Vacuum, Inane) nicht zu verwechſeln, wie von Einigen vor dem Ariſtoteles geſchehen war. Das Leere an ſich wurde zwar richtig erklärt für den Raum ohne allen poſitiven Inhalt; einen ſolchen leeren Raum, oder ein ſolches Leeres, giebt es aber über-

all nicht. Schon Anaxagoras hatte die gemeine Vorſtellungsart vom Leeren zu berichtigen geſucht, und gezeigt, daß z. B. ein leerer Schlauch nicht leer, ſondern mit Luft erfüllt ſey. Inzwiſchen hatte er damit die Nichtexiſtenz des Leeren nicht bewieſen; er hatte nur die Realität der Luft dargethan. Jene Nichtexiſtenz des Leeren bemühte ſich alſo Ariſtoteles noch beſonders gegen die Gründe der Atomiſten (des Leucipp, Demokrit und Epikur) zu behaupten. Dieſe nahmen ein Leeres an, in welchem ſich die Körperwelt befände, und das auch dieſelbe durchdringe. Sie folgerten es aus der Bewegung, die, wenn ſie nicht in einem leeren Raume vorgehe, unmöglich ſey, und beriefen ſich zugleich auf die Erfahrung, daß das Volumen der Körper zuſammengedrückt werden kann. Ariſtoteles ſetzte dieſen Gründen entgegen, daß gerade durch die Annahme des Leeren die Möglichkeit der Bewegung aufgehoben werde, weil es im Leeren kein Oben und Unten gebe, keinen Grund der Richtung der Bewegung, keinen Grund der Bewegung oder Ruhe überhaupt. Ferner die Geſchwindigkeit der Bewegung verhält ſich, wie die Dichte der Materie, durch welche ſie fortgeht. Nun findet aber zwiſchen dem Leeren und dem Körper gar kein Verhältniß ſtatt; alſo hat auch die Bewegung durch die Materie zu der durch das Leere kein Verhältniß, was der Erfahrung zuwider iſt, indem jede Bewegung in einer beſtimten Zeit geſchieht, und die Bewegung der Zeit nach zu einer andern der Zeit nach im Verhältniſſe ſteht, langſamer oder geſchwinder iſt. Wenn die Atomiſten das Leere für die Urſache des mehr und minder Dichten oder Lockern erklärten, ſo thaten ſie es nur, um die Bewegung des Lockern, als des Leichten, in die Höhe begreiflich zu machen; bey der

Bewe-

Bewegung des Schweren niederwärts bedurften sie das Leere nicht. Wenn sie nun die Bewegung des Schweren ohne das Leere erklären zu können meynten, fragt A., warum nicht auch eben so die Bewegung des Leichten nach Oben? Ueberhaupt kann die Bewegung ohne das Leere geschehen, weil die Urmaterie nur der Möglichkeit nach (potentia) existirt, und für die Aufnahme und Privation jeder Form empfänglich ist. Sie kann daher bald klein, bald groß, bald dichter, bald lockerer werden, ohne daß Materie hinzugesetzt würde oder verloren ginge. Daraus läßt sich denn auch das Zusammenpressen des Volumens der Körper erklären. Die feinern Theilchen gehn durch den Druck in die Materie secundum potentiam über; deßwegen nehmen die übrigen Theile einen kleinern Platz ein. Nach der Aristotelischen Theorie, sofern sie den Atomisten entgegenstand, heißt es also: Es giebt keinen objectiven leeren Raum (Non datur Vacuum); wohl aber giebt es einen objectiven Ort (erfüllten Raum), oder eine Grenze der einander umschließenden Körper. A. berührt noch einige falsche Erklärungen des Leeren, welche die ältern Physiker gegeben hatten; z. B. es sey dasjenige, in welchem nichts Schweres oder Leichtes anzutreffen ist. Wäre diese Erklärung gültig, so wäre der Punct das Leere, in welchem freylich Nichts ist. Eben so ungültig ist die Erklärung, das Leere sey dasjenige, in welchem nichts Bestimtes vorhanden ist, keine körperliche Substanz; denn unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit würde die Materie das Leere seyn, was sich widerspricht.

Die Bewegung geschieht in der Zeit. Ob die Zeit etwas Wirkliches sey, und was sie sey, ist schwer zu bestimmen. Sie scheint nichts Wirkliches

zu ſeyn, weil ſich keine Theile bey ihr unterſcheiden laſſen. Das Vergangene war, und iſt nicht; das Künftige wird ſeyn, iſt aber nicht. Da nun hieraus die unendliche Zeit beſteht, ſo ſcheint ſie überhaupt keine Wirklichkeit (σοιαν) zu haben, indem ſie aus Etwas beſteht, das nicht iſt. Der gegenwärtige Augenblick (Moment) iſt nicht als ein Theil der Zeit zu betrachten; denn der Theil muß ein Maaß haben, und das Ganze muß aus Theilen zuſammengeſetzt werden können, die Zeit überhaupt aber ſcheint nicht aus Momenten zuſammengeſetzt zu ſeyn. Der Zeitpunkt, welcher das Vergangene vom Künftigen ſcheidet, iſt nie feſtzuhalten, weil er nicht mit dem Vorhergehenden zuſammenhängt. Das Vorhergehende muß nothwendig vergangen ſeyn; es kann aber nicht in ſich ſelbſt vergangen ſeyn, weil es exiſtirte; daß aber das vorherige Jetzt in einem andern Jetzt vergangen ſey, iſt unmöglich; alſo eine objective ſtetige Reihe Zeitmomente, wo jeder Theil für ſich meßbar wäre, giebt es nicht. Unter dieſen Umſtänden ſind die verſchiedenen Meynungen der ältern Philoſophen über die Zeit nicht befremdend. Einige haben die Zeit für die Bewegung des Himmels erklärt; andere für die Himmelsſphäre ſelbſt, Die letztere Meynung verwirft A. geradehin als einfältig. Gegen jene erinnert er unter andern: 1) daß wenn mehr Himmel ſtatt fänden, würde für jede beſondere Bewegung eines Himmels eine beſondere Zeit ſeyn; alſo würden viele verſchiedene Zeiten zugleich ſeyn; es iſt aber nur Eine und überall dieſelbe Zeit; die Bewegung iſt bald langſamer, bald geſchwinder, nicht die Zeit; jene wird durch dieſe gemeſſen; die Zeit kann aber nicht durch die Zeit gemeſſen werden. Alſo iſt die Zeit

nicht

nicht mit der Bewegung identiſch. Gleichwohl ſchließt A. richtig, da die Zeit objectiv an ſich unbeſtimbar, zwar nicht mit der Bewegung identiſch, aber doch das Maaß derſelben iſt, daß ſie mit der Bewegung und Veränderung nothwendig verknüpft ſeyn müſſe; denn ohne wahrgenommene Veränderung nehmen wir auch keine Zeit wahr, wie in einem tiefen Schlafe. Demnach iſt die Zeit das Maaß der Bewegung und Veränderung in Anſehung ihrer Succeſſion, des Vorhergehenden und Folgenden dabey. Die Zeit an der Bewegung iſt ein Continuum nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur in der Vorſtellung. Der Verſtand unterſcheidet die Theile der Bewegung als ſucceſſiv und dauernd; er verknüpft die Momente, wie der Punct die Theile der Linie; nur daß dieſe bleiben, die Momente immer verſchwinden. Nach dieſem Begriffe von der Zeit beſtimte A. noch folgende Merkmale derſelben. Sofern die Zeit als Maaß betrachtet wird, enthält ſie ein Kleinſtes; als Continuum betrachtet iſt ſie in's Unendliche theilbar. Das Viel oder Wenig bezieht ſich auf die Zeit als Maaß; das Lange oder Kurze auf die Zeit als Continuum. Die Zeit als Dauer iſt dieſelbe; als Vorher und Nachher iſt ſie verſchieden. Zeit und Bewegung meſſen ſich gegenſeitig. Dinge ſind in der Zeit, heißt: Dinge werden durch die Zeit gemeſſen. Man nennt die Zeit mehr die Urſache des Vergehns und der Vergeſſenheit, als des Entſtehns und der Wiſſenſchaft; denn ſie iſt das Maaß der Bewegung, ändert, entſtellt die Dinge, und nähert ſie dem Untergange. Daher iſt der Begriff Zeit auf ewige Dinge nicht anwendbar. Die Zeit iſt auch das Maaß der Ruhe, wie der Bewegung; denn ſie iſt das Maaß der daſeyenden Form, wie der Privation. Alle Bewegung und

Ver-

Veränderung geſchieht in der Zeit; daher iſt dieſe in der ganzen Sinnenwelt als dem Beweglichen anzutreffen. Weil übrigens die Zeit ein Maaß iſt, kein Maaß aber ſich ohne ein meſſendes Subject denken läßt, ſo wird, wenn man dies meſſende und fixirende Subject (die Intelligenz) aufhebt, keine Zeit ſeyn (Ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν, η ψυχη, αριθμειν, και ψυχης νους, αδυνατον, ειναι χρονον, ψυχης μη ουσης). Die erſte der Zeiten, oder vielmehr dasjenige, was alle Zeit beſtimt, iſt das Maaß der erſten Bewegung der oberſten Sphäre. Dieſe erſte Bewegung der oberſten Sphäre iſt eine kreisförmige. Daher drehen ſich alle Sinnengegenſtände, ſoferne ſie in der Zeit bewegt werden, in einem beſtändigen Kreislaufe herum *).

Nach Erläuterung der Begriffe von Bewegung, Raum und Zeit, geht Ariſtoteles zur Unterſuchung der Frage fort: ob das Continuum in's Unendliche theilbar ſey, oder nicht? Er erklärt ſich für das Erſtere; denn die Linie als Größe beſteht nicht aus Puncten; die Bewegung nicht aus abſoluten Veränderungen (mutatis eſſe); und die Zeit nicht aus abſoluten Momenten. Beſtände die Linie aus Puncten, ſo hiengen die Puncte entweder ſtetig, oder durch Berührung zuſammen. Beydes aber iſt nicht der Fall. Stetig iſt dasjenige, deſſen letzte Theile Eins ausmachen, und durch Berührung hängt zuſammen, deſſen letzte Theile ſimultan ſind. Aber der Punct hat überhaupt keine Theile; auch müßten ſie auf einander folgen; dann könten ſie nie ein Continuum bilden, weil zwiſchen zwey Puncten immer die Linie in der Mitte liegt, die wiederum Puncte enthielte. Jedes Continuum iſt alſo in's Unendliche theilbar.

Was

*) *Ariſt.* auſc. phyſ. IV, 14 ſq.

Was aber hier von der unendlichen Theilbarkeit der Linie gilt, gilt auch in Hinsicht auf die Bewegung und die Zeit. Keine Bewegung geschieht in einem Momente, sondern sie geschieht in der Zeit; denn das Moment selbst, das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, ist in's Unendliche theilbar. Auch die Ruhe findet nicht in einem Momente statt, sondern in der Zeit; denn in Ruhe ist das Bewegliche, soferne es nicht bewegt wird; alles Bewegliche, als solches, ist in Beziehung auf die Zeit unendlich theilbar; es ist in termino a quo und in termino ad quem, wiewohl in beyden unvollkomner Weise. Freylich hat das Veränderte, sofern es verändert ist, einen Anfang; allein dieser Anfang entspricht dem sogenannten Momente, und ist jmmer untheilbar; es giebt kein Verändertseyn im Anfange, sondern nur am Ende der Bewegung; man nennt nichts verändert, wenn nicht die Bewegung vorhergegangen ist. Zur Bewegung durch einen bestimten Raum bedarf es gleichwohl nicht einer unendlichen Zeit, ausser wenn derselbe Raum der Bewegung immer von neuem gegeben wird, wie bey der Bewegung des Himmels. Denn die unendliche Theilbarkeit komt dem Raume, wie der Zeit, nur secundum potentiam zu, nicht actu; ein bestimter Raum actu kann nur in einer bestimten Zeit actu durchlaufen werden, und die Bewegung kann schneller oder langsamer seyn. Dieses Argument war dem Eleatiker Zeno entgegengesetzt *).

Die Bewegung (κινησις) überhaupt (Veränderung) scheidet sich in drey Unterarten: a) Veränderung des Orts (φορα, Bewegung im eigentlichen Sinne); b) Veränderung der Größe (Wachsthum und

*) Auſc. phyſ. lib. IV.

und Abnahme, Mehr und Weniger, αυξησις, φθισις); c) Veränderung der Qualität (Verwandlung, αλλοιωσις). Es giebt keinen Anfang der Veränderungen in der Welt. Ariſtoteles folgert dieſes theils aus der Natur der Veränderung an ſich ſelbſt, die immer eine Veränderung vorausſetzt, worin ſie ſelbſt ihren Grund hat; theils aus der Ewigkeit der Zeit, die ohne ewige Veränderungen nicht vorſtellbar iſt. Das Princip des Veränderlichen iſt entweder ewig, oder hat einen Anfang. Hat es einen Anfang, ſo muß eine Veränderung vorhergehn, die den Anfang beſtimte. Will man der Zeit einen Anfang geben, ſo war ſie vorher nicht; dann war eine Zeit, wo keine Zeit war; das widerſpricht ſich. Das Moment ſupponirt auch immer die Zeit; es iſt das Ende des Vorhergehenden und der Anfang des Künftigen; ein erſtes Moment exiſtirt alſo nie. Hingegen jede individuelle Veränderung iſt endlich, und keine iſt unendlich; denn jede iſt in beſtimte Grenzen eingeſchloſſen; z. B. die Verwandlung durch den Gegenſatz der Qualitäten (Weiß und Schwarz); die eigentliche Bewegung (ausgenommen die ſphäriſche, mit der es ſich anders verhält) durch Oben und Unten. Die Unendlichkeit der Veränderungen gehört ihnen alſo nur überhaupt, nicht jeder insbeſondre *).

Zu jeder Bewegung eines Dinges muß ein äußeres oder inneres Princip vorhanden ſeyn; im erſten Falle wird das Ding von einem andern Dinge bewegt; im letztern muß es eine Bewegkraft in ſich haben, wodurch es ganz oder theilweiſe bewegt wird; ſonſt würde ein und dasſelbe Ding zugleich bewegen und bewegt werden, was unmöglich iſt. Wird etwas von dem Orte (äuſſerlich) bewegt, ſo wird es durch ein

*) Ibid. lib. V. VI. VII.

ein anderes Ding bewegt, und das Bewegende, weil es selbst bewegt wird, wiederum durch ein anderes. So muß man auf eine letzte Bewegursache zurückkommen, die zwar alles Andere bewegt, aber nicht selbst von Etwas Anderem bewegt wird. Ein Progressus der Bewegursachen in's Unendliche kann nicht statt finden, weil es sonst eine unendliche Bewegung in einer endlichen Zeit geben würde. Denn obgleich die Bewegungen der einzelnen Körper endlich wären, weil bestimte Grenzen sie beschränken, so würde doch der Inbegriff derselben sich in eine unendliche Bewegung verlieren; wenn also alle Bewegungen zu gleicher Zeit erfolgten (was doch geschehen müßte bey dem nothwendigen Caussalzusammenhange des Bewegenden und Beweglichen, so daß auf die erfolgte Bewegung des Einen alles Andere bewegt wird); und nun Eines als bewegt vorausgesetzt würde; so müßten alle übrige Bewegungen, da die Bewegung jenes Einen in einer bestimten Zeit geschähe, eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit darstellen, was sich widerspricht. Es existirt demnach Eine erste bewegende Ursache, die selbst unbeweglich ist. Die wirkliche Bewegursache (nicht die finale) ist immer mit dem Bewegten zugleich vorhanden, wie offenbar erhellt, wenn man die verschiedenen Arten der Bewegung in dieser Hinsicht betrachtet. Doch sind in Ansehung der letztern folgende Unterschiede zu bemerken. Die Verwandlung bezieht sich auf die empfindbaren Qualitäten, weil unter diesen allein eine Contrarietät ist. Auf die Veränderung der Figur bezieht sich die Verwandlung nicht. Das Erz zur Statue umgeformt heißt nicht mehr Erz; aber es behält den Namen, es mag kalt oder warm seyn. Auch das Entstehn und Vergehn, als solches, nennt

man nicht Verwandlung, obgleich die Verwandlung mit beyden verbunden iſt. Eben ſo wenig giebt es eine Verwandlung bey den Tugenden und Fehlern der Seele, wie des Körpers. Denn die Tugend iſt eine Vollkommenheit, und das Annähern zur Tugend iſt ſo wenig eine Verwandlung, wie das Zurückſinken von derſelben. Auch ſind die Tugenden und Fehler zu den logiſchen Verhältnißbegriffen zu rechnen, bey denen keine Bewegung gilt. Endlich Verwandlung und Bewegung überhaupt laſſen ſich auch nicht von der Erwerbung der Wiſſenſchaft prädiciren; im Gegentheile die Seele wird nur durch Muſſe, Ruhe und Stille der Leidenſchaften klug und weiſe. — Die eigentliche (örtliche) Bewegung iſt entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Die einfache ſcheidet ſich in zwey Unterarten: a) Die Bewegung in gerader Richtung; b) die kreisförmige. Sie iſt den einfachen Körpern eigen, und das ſind nach A. diejenigen, die das Princip der Bewegung in ſich haben, als welche eben deßwegen nur eine einfache ſeyn kann. Daß A. die kreisförmige Bewegung für eine einfache erklärte, hat darin ſeinen Grund, weil bey derſelben der bewegte Körper keinen Ort hat, in welchem er für ſich ruhen müßte; daher muß er das Princip und den Zweck der Bewegung in ſich haben. Zuſammengeſetzte Bewegung haben diejenigen Körper, welche aus verbundenen einfachen beſtehen, und wo ſich die Bewegung nach der Natur der größern Kraft richtet. Die ganze Diſtinction beruht auf der Verſchiedenheit des Princips der körperlichen Bewegung, danach dieſes innerhalb oder außerhalb dem Dinge angetroffen wird *).

Schon

*) Ibid. libb. VII. VIII. De coelo I, 2. Cf. *Vater* vindic. theolog. Arist. p. 7.

Schon aus den Begriffen der Verschiedenheit einfacher Körper erhellt, daß es eine kreisförmige Bewegung geben müsse, und dies wird auch durch die Erfahrung auf's einleuchtendste bestätigt. Der Himmel nehmlich bewegt sich im Kreise, und kann sich seiner Natur nach nicht anders bewegen. Es folgt hieraus auch, daß etwas Festes und Ruhendes vorhanden seyn müsse, um welches herum die Bewegung geschieht, und das ist unsere Erde. Man sieht hier, wie A. nicht bloß durch die Täuschung der sinnlichen Anschauung, sondern auch durch Schlüsse aus angenommenen Begriffen geneigt wurde, sich für die gemeine Vorstellungsart vom Umlaufe des Sternhimmels um die Erde, und gegen die Pythagoreische, der Copernicanischen verwandte, zu erklären *). Zum Irdischen gehört alles, was sich in gerader Richtung nach dem Mittelpuncte hin bewegt. Vermöge des Gegensatzes muß es aber auch ein Element geben, das dem Irdischen entgegensteht seiner Natur nach, und dessen Bewegung vom Centrum in die Höhe gerichtet ist. Dies ist das Feuer. Was sich durch sich selbst zum Centrum hinbewegt, ist schlechthin schwer; was sich vom Centrum ab in die Höhe bewegt, ist schlechthin leicht. Diesen beyden (der Erde und dem Feuer) sind wiederum zwey andere Elemente entgegengesetzt, die nicht schlechthin leicht oder schwer sind;

*) S. *Montucla* Histoire des Mathematiques T. I. p. 204. *Bailly* hist. de l'astronomie ancienne liv. IX. §. 11. Die classischen Stellen des Aristoteles selbst sind in den Büchern de coelo I, 3. II, 3. III, 3 sq. IV. 6. Eine weitere Entwickelung der Aristotelischen Meynungen von der Natur der Elemente gehört nicht hierher. Vergl. Arist. de gener. et corr. II, 2 sq. Sprengel's pragmatische Geschichte der Arzneykunde Th. I. S. 339.

sind; das Wasser ist leichter, als die Erde, und die Luft ist schwerer, als das Feuer, aber leichter, als die übrigen Elemente. Die Materie des Himmels (Aether), dessen natürliche Bewegung die kreisförmige ist, da sie keines jener Elemente ausmacht, auch nicht aus ihnen besteht, (denn keines derselben bewegt sich im Kreise), ist weder schwer, noch leicht, und läßt sich daher nicht weiter charakterisiren, als daß sie vortrefflicher und göttlicher ist.

Den Himmel überhaupt nimt Aristoteles in einem weitern und einem engern Sinne. In jenem enthält er mehr Sphären, deren eine über der andern ist, und wovon diejenige, welche unsere Erde zunächst umgiebt, die Sonne nebst den Planeten in sich begreift. Diese bewegt sich von Abend gegen Morgen, und vollendet ihre Laufbahn in einem Jahre. Der übrige Sternhimmel bewegt sich täglich im Kreise von Morgen gegen Morgen, und diese Bewegung des Sternhimmels überhaupt komt auch noch der Sonne und den Planeten ausser jener ihnen eigenthümlichen zu. Im engern Sinne bezeichnet der Himmel die äusserste Sphäre, die vollkommner, als alle übrigen, ist, und von welcher alle Bewegung ausgeht. Der Himmel überhaupt ist also nicht unendlich, eben weil er eine Sphäre ist, und die Unendlichkeit sich nicht mit dem Begriffe eines Cirkels verträgt, da die Entfernung keines Theiles der Peripherie vom Centrum unendlich seyn kann. Jenseit des Himmels ist nichts. Gesetzt auch daß die einfachen Körper durch innere oder äussere Kraft über die letzte Sphäre hinausgerissen würden, so würde ihnen doch die natürliche Bewegung im Kreise eigen bleiben, und vermöge derselben würden sie in der Himmelssphäre erhalten. Die Elemente

aber,

aber, welche sich in gerader Richtung bewegen, sind an ihren eigenen Ort gefesselt, die Erde in der Mitte, das Feuer in der Höhe, Wasser und Luft zwischen beyden. Die Schwere oder Leichtigkeit dieser kann nicht unendlich seyn, sondern, wie das Schwere an dem Centrum eine Grenze hat, muß auch das Feuer eine Grenze der Höhe haben, zu welcher es hinaufsteigen mag. Der Himmel also umschließt das ganze Universum; jenseit desselben ist das absolute Nichts, von dem man weder einen Ort, noch ein Leeres, noch eine Zeit, prädiciren kann, weil diese Prädicate nur von der Körperwelt gelten mögen. Daher existirt auch nur Eine Welt; denn der Himmel befaßt alle Materie. Auch ist der Himmel unveränderlich und ewig. Bey einander entgegengesetzten Dingen kann es sich ereignen, daß das eine bald vorhanden ist, bald nicht; und hierin liegt der Grund der Veränderlichkeit der Elemente. Der kreisförmigen Bewegung ist nichts entgegengesetzt; es ist nichts da, worein sie übergehn könte; denn dessen Natur in Bewegung im Kreise besteht, das durchläuft immer dieselben Puncte, es mag getrieben werden, wohin es will; und die Himmelsmaterie ist auch durchaus keiner Veränderung empfänglich, da ihr die Eigenschaften der übrigen Elemente abgehn, sie weder schwer, noch leicht ist u. s. w. Dieses bestätigt ebenfalls die Erfahrung, die kein Beyspiel zeigt, daß jemals ein Stillestand oder eine Veränderung in der Bewegung des Himmels statt fand.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Aristoteles den Raum, als der Körperwelt anhaftend, so wie die Körperwelt selbst, endlich dachte; hingegen die Zeit, als das Maaß der Bewegung, für unendlich hielt; das letztere deßwegen, weil

er die Ewigkeit der Bewegung behauptete. Die Weltweiſen vor ihm waren hierüber verſchiedener Meynung geweſen. Diejenigen, die eine Unendlichkeit von Welten ſtatuirten, deren einige entſtänden, andere untergiengen, in beſtändiger Succeſſion, ſo wie diejenigen, welche eine und dieſelbe ewige Welt glaubten, lehrten auch die Ewigkeit der Bewegung. Hingegen Anaxagoras träumte ſich ein urſprünglich rohes Chaos, das eine unendliche Zeit hindurch in Ruhe war, bis es der göttlichen Intelligenz gefiel, dasſelbe zu ſondern und zur Welt zu ordnen; er ließ alſo die Welt einen Anfang nehmen. Empedokles meynte, daß die Welt abwechſelnd erzeugt und zerſtört werde; in den Intervallen zwiſchen der zerſtörenden Feindſchaft und der zuſammenſetzenden Freundſchaft ſey alles in Ruhe. Ariſtoteles ſtellte nun für die Ewigkeit der Bewegung folgende ſie begründende Raiſonnements auf. Erſtlich: Die Bewegung iſt ewig, wenn ſie keinen Anfang gehabt hat, und kein Ende nehmen wird. Es iſt aber die Bewegung eine Thätigkeit des Beweglichen, ſoferne dieſes beweglich iſt; wenn alſo die Bewegung einmal entſtanden iſt, ſo müſſen doch die beweglichen Dinge vorher da geweſen ſeyn, da das Bewegliche immer der Bewegung vorher geht. Sind die beweglichen Dinge vorher da geweſen, ſo wurden ſie entweder erzeugt, oder ſie waren ewig. Iſt jenes, ſo ging die Bewegung, durch welche ſie erzeugt wurden, wiederum vor ihnen her; mithin war die vorher genannte Bewegung, welche die erſte entſtandene ſeyn ſollte, noch nicht die erſte. Iſt dieſes, daß die beweglichen Dinge ewig waren, ſo muß auch die Bewegung ewig ſeyn; denn es iſt nicht zu vermuthen, daß bewegliche Dinge eine unendliche Zeit ohne

Bewe-

Bewegung gewesen seyn sollten. Wären auch die Bewegursache und das Bewegliche in Ruhe gewesen, so ist doch auch für diese Ruhe eine Ursache erforderlich; denn die Ruhe ist Privation der Bewegung, und supponirt also selbst wieder die Bewegung. Da man also die erste Bewegung nicht ausfindig machen kann, so muß sie ewig seyn. Zweytens: Auch die Zeit ist ewig, worin alle Philosophen einstimmig sind; jedes Moment ist in der Zeit, ist nicht der Anfang derselben; nun ist aber die Zeit das Maaß der Bewegung, und ohne diese würde keine Zeit existiren; also muß auch die Bewegung ewig seyn. Drittens: So wie Bewegung und Zeit nie angefangen haben, können sie auch nie aufhören; die Zeit nicht, weil das Moment nach jeder Zeit, und die Zeit nach jedem Momente ist; die Bewegung nicht, weil es doch nach der letzten eine Bewegung geben würde, indem, wenn die Bewegung aufhörte, das Bewegliche mit zerstört werden müßte, oder übrig bliebe; würde es mit zerstört, da kein Ding in das Nichts übergehn kann, so müßte es in ein anderes Etwas übergehn, was nicht ohne Bewegung geschehen könte; bliebe es übrig, so würde das Bewegliche in ewiger Ruhe seyn, was seiner Natur zuwider ist. Anaxagoras und Empedokles, wie A. erinnert, konten ihre Sätze nicht begründen. Doch war das Raisonnement des letztern noch vernünftiger, sofern er ein wechselseitiges Verhältniß der Bewegung und Ruhe anerkannte; anstatt daß der Erstere den Naturlauf aufhob, und auf eine unendliche Ruhe eine unendliche Bewegung folgen ließ. Denn es findet gar kein Verhältniß der unendlichen Ruhe zur unendlichen Bewegung statt; auch ist die Bewegung der Natur immer durch Gesetze bestimt, der

leichten Körper in die Höhe, der schweren niederwärts; von diesen giebt Anaxagoras gar keinen Grund an, und eben so wenig davon, warum die göttliche Intelligenz gerade zu dieser, und nicht vielmehr zu einer andern Zeit das Chaos sonderte. Aristoteles berührt und widerlegt ausserdem noch einige andere Gründe, die von Physikern der Ewigkeit der Bewegung entgegengesetzt waren *).

Aristoteles fühlte inzwischen, daß mit der angenommenen Ewigkeit der Bewegung noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben waren, die hier der forschenden Vernunft begegnen. Es entsteht die Frage: Wie verhalten sich die Dinge selbst in Ansehung der Bewegung und Ruhe unter einander? — Entweder werden alle unaufhörlich bewegt; oder alle ruhen immer; oder es werden einige bewegt und einige ruhen. Daß alles in unaufhörlicher Bewegung (ein beständiges Fließen und Hinschwinden) sey, wie Heraklit und Kratylus meynten, dem widerspricht die Erfahrung. Berge und Felsen ruhen auch; der Stein beharrt in demselben Zustande der Härte eine gewisse Zeit hindurch; die Elemente ruhen in ihren Orten. Auf der andern Seite zeigt aber auch das Phänomen der Bewegung, daß nicht alles in steter Ruhe sey. Demnach bleibt zu untersuchen übrig: ob Alles zuweilen bewegt werde, und ruhe, oder nur einige Dinge; oder ob einige Dinge immer ruhen, andere immer bewegt werden? — Die Dinge bewegen und werden bewegt entweder durch sich selbst (per se), oder von aussen (per accidens). Was durch sich selbst bewegt wird, wird entweder von sich selbst bewegt, wie die Thiere; oder von Etwas Anderem, wie leblose Dinge. Liegt das Prin-

*) *Arist.* Ausc. phys. lib. VIII.

Princip der Bewegung in den Dingen selbst, so ist diese natürlich, wie der schweren Körper niederwärts; liegt es nicht in ihnen, so ist sie widernatürlich, wie des Feuers niederwärts. Alles also, was bewegt wird, wird durch Etwas Anderes bewegt, selbst bey den Thieren, wo man das Bewegende und Bewegte (Seele und Körper) unterscheiden kann. Die natürliche Bewegung der leblosen Dinge weicht von der belebten darin ab, daß diese willkührlich ist, und unmittelbar von den Dingen selbst ausgeht; jene in der Möglichkeit bestimter eigenthümlicher Thätigkeiten des leblosen Dinges besteht, um den natürlichen Ort zu erreichen. Diese Möglichkeit aber ist zwiefach. Sie bezieht sich entweder auf den Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (potentia ad actum primum), oder auf die Thätigkeit des Wirklichen selbst (potentia ad actum secundum). Die letztere findet allemal statt, wenn sie durch nichts gehindert wird; die erstere nicht. So enthält das kalte Holz die Möglichkeit, Feuer zu werden (potentia actus primi, potentia remota); es enthält aber auch die Wirklichkeit des Brennens, nachdem es Feuer geworden ist (potentia actus secundi, potentia proxima). Als Feuer wird das Holz immer verbrennen, falls es nicht gehindert wird: daß es Feuer werde, ist nicht nothwendig. Derselbe Fall ist bey dem Schweren und Leichten. Das Schwere, z. B. Wasser, enthält die Möglichkeit des Leichten, etwa Luft zu werden (actus primus); sobald es Luft geworden, enthält es die Wirklichkeit der Bewegung in die Höhe. Diese Wirklichkeit (den actum secundum) bringt nur die erzeugende Ursache hervor, die zuerst (actu primo) den Körper schwer oder leicht machte. Folglich hängt der actus secun-

dus immer von dem actus primus ab, und dieſer wird durch die erzeugende Urſache hervorgebracht. Alles alſo, was bewegt wird, ſey es nun von ſich ſelbſt (willkührlich), oder von der Natur (natürlich), oder von äußerer Gewalt (widernatürlich), wird durch Etwas Anderes bewegt. — Das Bewegende wird entweder von einem andern bewegt, oder bewegt und iſt für ſich ſelbſt unbeweglich. Es muß aber in den bewegenden Dingen nothwendig ein Erſtes Unbewegliches geben, weil man ſonſt genöthigt iſt, einen Progreſſus in's Unendliche anzunehmen, wodurch alle Bewegung unerklärlich wird. Schon bey den Thieren muß man ein Erſtes Unbewegliches ſtatuiren, das der Quell aller ihrer Thätigkeiten iſt. — Bey dem Unbeweglichen, als dem Principe der Thätigkeit der Thiere, kann man gleichwohl die Unterſuchung nicht abſchneiden, indem dadurch der erſte Urheber aller Bewegung noch nicht beſtimt iſt. Die Thiere bewegen zufällig; ſie werden durch die beweglichen Gegenſtände, welche auf ſie wirken, afficirt; ſie bringen auch die Bewegung, welche ſie veranlaſſen, nicht ganz durch ſich ſelbſt zu Stande, und können noch weniger eine ſtetige Bewegung erzeugen, da ſie zur Erholung der Ruhe bedürfen, und entſtehn und wieder vergehn. Demungeachtet iſt eine ſtetige und ewige Bewegung in der Welt vorhanden. Die Urſache derſelben kann in der Sinnenwelt ſelbſt nicht gefunden werden. Es muß alſo eine erſte unbewegliche Urſache der Bewegung exiſtiren, die von nichts anderm abhängt, ewig und unzerſtörbar iſt, von Ewigkeit thätig, und da durch Bewegung Alles, was iſt, ſein Daſeyn hat, die ewige Urſache der ewigen Welt iſt, und dieſe

durch

durch die ſtete Bewegung des Himmels im Gange erhält. Die kreisförmige Bewegung des Himmels iſt nehmlich die einzige, die von Ewigkeit zu Ewigkeit ſtetig ſeyn kann, da alle andere Arten der Bewegung in beſtimte Grenzen eingeſchloſſen ſind. So wurde vom Ariſtoteles das obige Problem folgendermaßen entſchieden: Erſtlich: Einige Dinge werden immer bewegt; dahin gehört der Himmel (der Inbegriff der äuſſerſten Sphären), als welcher zunächſt durch die oberſte Urſache, die ſich immer gleich iſt, und immer eine und dieſelbe einfache Bewegung hervorbringt, in Thätigkeit erhalten wird. Zweytens: Die oberſte Urſache der Bewegung ſelbſt iſt ewig unbeweglich. Drittens: Einige Dinge werden bewegt, andere ruhen. Dieſe machen die ſublunariſche Welt aus, und ſie werden von der oberſten Urſache ſo regiert, daß ſie bald Ruhe, bald Thätigkeit empfangen *).

Es könte ſcheinen, als ob vermöge der ſphäriſchen Bewegung, welche die Grundbewegung des Univerſum's iſt, nur dieſe Eine Art der Bewegung überhaupt, und mithin nur Eine Gattung von Körpern (der Himmel allein), vorhanden ſey. Allein eben weil der Himmel ſich in einem Kreiſe herumdreht, muß der Mittelpunct, um welchen er ſich dreht (die Erde), ruhen; und aus dem Daſeyn der Erde folgt, wie oben gezeigt iſt, dem Principe des Gegenſatzes gemäß, das Daſeyn des Feuers, der Luft und des Waſſers. Dieſe Elemente aber gehen in einander über, drücken Entſtehn und Vergehn aus, und daher müſſen auch andere Arten der Bewegung auſſer der ſphäriſchen ſich ereignen. Die oberſte bewe-

*) *Ariſt.* Auſc. phyſ. lib. VIII.

bewegende Urſache wirkt hier mittelbar. Sie theilt dem nächſten Medium, der Luft, eine Bewegkraft mit; dieſe wirkt wiederum auf die nächſten Theile eine Zeitlang fort, wiewohl nach und nach ſchwächer, bis ſie ſich zuletzt ganz verliert, und die bewegten Dinge in Ruhe kommen. Dieſe Bewegung iſt alſo nicht ſtetig, und betrifft bloß die ſublunariſche Welt, die bald ſich bewegen, bald ruhen kann. Sie iſt auch wegen der Verſchiedenheit der Medien, die ſucceſſiv bewegt werden, nicht regelmäßig und einförmig; im Anfange fortreißend und geſchwind, zuletzt immer langſamer und kraftloſer, da hingegen der Himmel ſich beſtändig auf gleiche Weiſe fortbewegt. Uebrigens iſt der Himmel durch ſeine Bewegungsart, und ſofern er alles Vorhandne umſchließt, das ganze Univerſum eine runde Kugel. Dies ſuchte A. noch durch mehr Gründe darzuthun. Nicht nur iſt der Cirkel die vorzüglichſte Figur, weil er lediglich durch Eine Linie eingeſchloſſen wird, die keines Zuſatzes fähig iſt, alſo eine einfachere und vollkommnere Form hat; anſtatt daß alle geradlinichten Figuren durch mehr Linien eingeſchloſſen werden, und jede gerade Linie einen Zuſatz geſtattet; ſondern es iſt auch auſſer dem Himmel kein Raum, welcher gleichwohl ſeyn müßte, wenn der Himmel nicht rund wäre, indem ein eckigter Körper beym Herumdrehen nicht gleichen Raum einnimt. Dazu komt, daß die obern Elemente die Kugelfigur des Univerſums in der Erfahrung beſtätigen. Das Waſſer fließt in einen niedern Orte ſo lange, bis es mit dem zunächſt liegenden gleiche Höhe hat. Den Himmel ſelbſt ſtellte ſich Ariſtoteles als eine körperliche Sphäre vor, an welcher die Geſtirne befeſtigt ſind. Dieſe Geſtirne beſtehn ebenfalls aus der Materie des Himmels, nicht

aus

aus Feuer. Dieſes und die Hitze der Luft wird durch die heftige Bewegung bewirkt.

Von der oberſten Urſache der Bewegung gab A. in der Phyſik noch folgende Prädicate an. Die Bewegung, welche der Grund aller übrigen iſt, oder durch welche alle übrigen beſtimt werden, iſt die Bewegung des Himmels. Dieſe iſt nur eine einzige, weil ſonſt die Bewegung des Univerſum's keine ewige ſtete Bewegung ſeyn würde. Sie iſt ferner eine ſphäriſche, weil nur in der Kreisbewegung nichts Oberes und Unteres, nichts Vorderes und Hinteres, nichts dem andern Entgegengeſetztes iſt. Sie iſt ewig und unendlich der Zeit nach. Von der Grundbewegung des Himmels iſt der Urheber derſelben verſchieden. Dieſer kann nur unkörperlich vorgeſtellt werden. Er iſt, als bewegend und doch ſelbſt unbeweglich, untheilbar und ohne alle Größe. Sein Weſen beſteht in reiner Wirkſamkeit, indem er ſelbſt durch nichts afficirt werden kann. Es komt ihm aber unendliche Macht zu; denn er iſt Urquell aller Kräfte im Univerſum und ihrer Thätigkeit überhaupt. Auch deßwegen kann er keine Größe haben; denn eine unendliche Macht kann nicht einem Dinge von beſtimter Größe eigen ſeyn; von unendlicher Größe aber iſt nichts. Die äuſſerſte Sphäre des Himmels iſt ihm am nächſten. Dieſe hat daher auch die ſchnellſte Bewegung, und aus dem Grunde kann man ſagen, daß hier das Göttliche im Univerſum ſeinen Sitz habe. So iſt der Ausdruck des Sextus *) zu verſtehen: Die Gottheit, des Ariſtoteles ſey το πεϱας τȣ ȣὐϱανȣ.

Bisher

*) Hypotyp. Pyrrhon. III, 24. S. 218. Adv. Mathem. X. S. 33.

Bisher ist der Weg verzeichnet worden, welchen A. zur Bestimmung der Naturprincipien, und der obersten Ursache ihrer Wirksamkeit, genommen hatte. Bey jenen Principien aber blieb immer noch das Problem übrig, was das Ding an sich sey, welches zuletzt in ihnen zum Grunde liege, und wie dieses mit der obersten Ursache zusammenhange. Auch hatte A. der letztern alle körperlichen Eigenschaften abgesprochen, und sie doch für die Ursache der Bewegung erklärt. Das Wesen derselben bedurfte also auch noch einer tiefer eindringenden Forschung. Ohnehin existiren Intelligenzen in der Welt, die als Intelligenzen ein unbewegliches Princip der Bewegung enthalten, wiewohl es evident ist, daß sie nicht absolut durch sich selbst vorhanden sind. Demnach erhebt sich auch hier die Frage: in welcher Verbindung die endlichen Intelligenzen mit der obersten Ursache gedacht werden müssen? A. fühlte also das Bedürfniß, zur vollständigen Erklärung der Natur über die Natur hinauszugehn, das Bedürfniß einer transscendenten Speculation. Indessen betrachtete er dieselbe mehr als ein Wagestück, als wie eine wirkliche Wissenschaft. Er nannte sie die erste, die höchste Philosophie, die Wissenschaft der Wissenschaften, gleichsam die Seele aller Erkentniß (νου). Wir nennen sie Ontologie und rationale Theologie (Metaphysik).

Ein Ding überhaupt (ον, ens) ist dem Aristoteles alles, was als vorhanden vorgestellt wird und werden kann. Es läßt sich theils nach seinen wesentlichen Attributen betrachten, sofern es durch die Kategorieen bestimt wird; theils nach zufälligen Merkmalen; in der letztern Hinsicht aber ist es nicht Ding an sich (ens per se), sondern zufäl-

zufälliges Ding (ens per accidens, κατα συμβεβηκος). Von den zufälligen Dingen giebt es keine Wiſſenſchaft. Die weſentlichen Attribute des Dinges ſind Subſtanz, Qualität, Quantität, Wirken, Leiden, Ort, Zeit, Verhältniß. Dieſe ſetzen inzwiſchen immer noch ein Subject voraus, welchem ſie als Attribute zukommen, und welches das Ding im ſtrengſten Sinne, die erſte und eigentliche Subſtanz ausmacht. Dieſe iſt allein für ſich; die übrigen Attribute werden nur auf ſie bezogen, ſind nur durch ſie da, und können nicht von ihr (dem Subjecte) geſondert werden; daher auch jene vor dieſer in der Erkentniß immer vorhergeht. Ariſtoteles nennt das Ding an ſich in dieſer Bedeutung το τι, το τι ην ειναι, was die Scholaſtiker in der Folge durch Quiddität (Weſenheit) bezeichneten. Was iſt aber wiederum dieſe Quiddität? Iſt ſie die Materie, oder die Form der Erſcheinung, oder die Verbindung beyder zur Subſtanz? Daß die Platoniſche Idee des Dinges, oder eine Zahl, die Weſenheit conſtituire, waren Meynungen, die Ariſtoteles aus mehrern Gründen verwarf, obgleich nicht alle dieſe Gründe ſtringent waren, und zum Theile auf einem Misverſtändniſſe jener beruhten. Er entſchied vielmehr die obige Frage ſo: Die Materie iſt unſtreitig Ding; denn alle Erſcheinungen enthalten Materie, und alle Veränderungen erfodern ein Subſtrat, an dem ſie vorgehn; aber ſie iſt kein wirkliches Ding, ſondern nur die Möglichkeit Ding zu werden (ens potentia). Wiederum die Form iſt unſtreitig Ding; ſie iſt die Wirklichkeit der Materie (ens actu); aber als Ding iſt ſie nicht wirklich von der Materie trennbar, ſondern nur logiſch. Ein jedes Ding, als ſolches, begreift demnach zugleich

Mate-

Materie und Form; jene als Geſchlecht, dieſe als Differenz, jene als potentielles, dieſe als actuelles Ding. Es fließt inzwiſchen hieraus nicht, daß die Subſtanz aus zwey Dingen (Materie und Form) zuſammengeſetzt ſey; eben weil Materie nur ein Mögliches iſt, und ohne die Form nie wirklich werden kann, und umgekehrt die Form ohne die Materie nichts iſt, (denn das Wirkliche muß möglich ſeyn), kommt aus der Verbindung von Materie und Form doch nur Eine Subſtanz heraus *). Offenbar erklärte hier A. das Ding an ſich nicht, ſondern er ſetzte es voraus. Daß er es in der Verbindung von Materie und Form zu finden glaubte, war eine logiſche Täuſchung.

Da inzwiſchen A. dargethan zu haben glaubte, daß die Subſtanz (das wirkliche abſolute erkennbare Ding) aus der Verknüpfung von Materie und Form beſtehe; ſo bedurfte er von neuem eines Princips, wodurch dieſe beyde verknüpft werden. Dieſes Princip iſt überhaupt Vermögen (δυναμις, poteſtas). Es iſt entweder ein Vermögen zu leiden, oder ein Vermögen zu wirken; im erſten Falle Princip der Veränderung in einem Andern, oder wenn die Veränderung in demſelben Subiecte iſt, ſoferne dieſes als ein Anderes vorgeſtellt wird; im andern Falle Princip der Veränderung von einem andern. Das thätige Vermögen zu heilen kann zwar in dem Geheilten ſeyn; aber ſoferne er geheilt wird (leidet), iſt es nicht in ihm. Das leidende Vermögen ſetzt immer ein thätiges voraus; dieſes iſt alſo das erſte Vermögen; wiewohl jenes ebenfalls ein eigenes Princip erfodert, ohne welches dieſes ſich nicht äußern könte; jenes alſo nicht

*) *Ariſt.* Metaph. libb. IV, VII, 1 ſq. V, 8. VIII, 1 ſq.

nicht der Grund von dieſem iſt. Das Vermögen, als ſolches, geht immer vor der Wirkung her. Es kann demnach vorhanden ſeyn, ohne ſich zu erweiſen; da hingegen nichts wirklich werden kann ohne Vermögen. Die Materie hat das Vermögen zu leiden (poteſtas paſſiua); die Form das Vermögen zu wirken (poteſtas actiua). Aeuſſert ſich die Form in Wirkſamkeit, ſo iſt ſie ἐνεργεια (actus); leidet die Materie durch Einwirkung der Form wirklich, ſo iſt ſie κατ' ἐνεργειαν. In dieſem Sinne ſagt Ariſtoteles: Die Form iſt mehr Subſtanz als die Materie, ob ſie gleich nicht allein Subſtanz iſt; denn jene iſt es eigentlich vornehmlich, die das objectiv Mögliche in actum, in die Wirklichkeit des Leidens ſowohl als der Thätigkeit verſetzt. Damit das Vermögen der Form in Wirkſamkeit übergehe, iſt das ſelbſtſtändige Princip der Bewegung, die Entelechie, nöthig. Alle lebloſe, lebende und vernünftige Weſen haben Vermögen zu leiden und zu wirken; aber in den lebloſen iſt keine Entelechie; ihr Vermögen muß alſo durch eine äußere Entelechie zur Wirkſamkeit beſtimt werden. In den lebenden und vernünftigen Weſen findet eine Entelechie ſtatt; nur mit dem Unterſchiede, daß ſie in den vernunftloſen bloß auf Eine beſtimte Art der Thätigkeit gerichtet iſt, in den vernünftigen aber freye Wirkſamkeit (auch das Entgegengeſetzte von dem, was gethan wird, thun zu können) hat. Noch macht Ariſtoteles einen dreyfachen Unterſchied zwiſchen natürlichen, mechaniſchen und wiſſenſchaftlichen Vermögen. Zu den erſtern gehört z. B. das Vermögen der Sinnlichkeit; zu den zweyten z. B. das Vermögen, die Flöte zu blaſen; zu den dritten das Vermögen zu jeder Kunſt und Wiſſen-

ſchaft als Sachen der Erkentniß. Die beyden letztern Gattungen der Vermögen ſupponiren immer ſchon gewiſſe vorhergegangene Handlungen, Uebung und Studien; die erſte Gattung ſupponirt ſie nicht. Ferner die natürlichen vernunftloſen Vermögen zeigen ſich nothwendig wirkſam, wenn das leidende und thätige Princip in gehörigem Verhältniſſe ſind, und kein Hinderniß obwaltet. Die Vermögen vernünftiger Weſen, als ſolche, zeigen ſich nicht nothwendig wirkſam wegen der damit verbundenen Freyheit. Eine beſondre Art des Vermögens eines Subjects heißt ἕξις, habitus. Hierunter wird aber auch wohl der Inbegriff aller Vermögen des Subjects verſtanden *).

Eine Reihe von einander abhängiger Erſcheinungen bedarf einer erſten Urſache, durch welche die Mittelglieder ſelbſt erſt Urſachen werden. In dieſer Reihe aber läßt das Vor und Nach mehr verſchiedene Beſtimmungen zu. Iſt ein erſter Punct da, oder wird er geſetzt, von dem die Reihe anhebt, ſo heißt dasjenige vor dem Andern, was dieſem Puncte der Zeit, dem Orte, der Bewegung nach, näher iſt; ſo wie nach dem Andern, was von ihm entfernter iſt. Ferner: Vor dem Andern iſt dasjenige, was in der Erkentniß vorhergeht. So iſt für den Verſtand das Allgemeine vor dem Beſondern, das Accidens eher als das Subject mit dem Accidens. Hingegen für die objective Exiſtenz geht das Beſondere vor dem Allgemeinen her. Endlich: Vor dem Andern iſt dasjenige, was der Natur nach eher iſt. So iſt die Subſtanz eher als das Accidens; in Anſehung des möglichen Seyns geht der Theil vor dem Ganzen her; in Anſehung des wirklichen Seyns das Ganze vor den Theilen. Hieraus fließt nun,

*) *Ariſt.* Metaph. IX, 1. Cf. lib. V.

nun, daß in Beziehung auf die Erkentniß des Verstandes allemal das Wirkliche vor dem Möglichen hergehen müsse; oder daß überhaupt nichts möglich seyn könne, wenn nie etwas Wirkliches war. Jedes Mögliche ist entweder in dem Wirklichen als Folge gegeben, oder als Bestimmung in ihm enthalten. Ein ewiges und eben daher nothwendiges Ding ist nie ein bloß mögliches; denn es ist keinem Ende seines Daseyns, keiner Zerstörung unterworfen; es ist wirklich vorhanden. Diese ewigen und nothwendigen Dinge sind also auch die Ersten; denn ohne sie würde gar nichts, auch nichts Mögliches seyn. Das Mögliche gilt nur von Objecten, die entstehn und vergehn können *).

Ist das Subject an sich gut, so ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit desselben besser, als das bloße Vermögen. Denn in dem letztern ist auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten, z. B. in dem Vermögen der Gesundheit die Möglichkeit krank zu werden; anstatt daß die wirkliche Gesundheit sich nicht zugleich mit dem Gegentheile verträgt. Ist das Subject aber an sich böse, dann ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit desselben schlimmer, als das bloße Vermögen. Wiederum weil in dem letzten die Möglichkeit des Gegentheils (gut zu werden) enthalten ist, anstatt daß die erstere in der That böse ist, und nicht zugleich gut seyn kann. Alles Uebel hat folglich darin seinen Grund, daß es überhaupt Vermögen giebt, bey denen ein Gegensatz statt findet, wo nothwendig das Eine Gut das Andere Böse seyn muß. Bey Wesen, in Ansehung deren ein solcher Gegensatz ist, die bloße reine Wirk-

*) Metaph. IX, 8. V. 11 sq.

Wirklichkeit und Wirkſamkeit ausdrücken, kann kein Uebel angetroffen werden. Folglich nicht bey den ewigen nothwendigen Weſen, von denen kein Mangel, keine Unvollkommenheit, kein Böſes, gelten mag, weil ſie nicht als Vermögen (potentia), ſondern nur actu exiſtiren (Theorie des Urſprungs vom metaphyſiſchen Uebel).

Ein Ding wird Eins genannt entweder ſeinem Weſen nach (vnum per ſe), oder ſeinen zufälligen Merkmalen nach (vnum per accidens). An ſich heißt Eins, was in ſich ſelbſt zuſammenhängt, unter einem Geſchlechtsbegriffe, Einer Definition ſteht; im ſtrengſten Sinne aber das Untheilbare. Ariſtoteles iſt hier in der Entwickelung des Begriffes der Einheit durch den Sprachgebrauch verführt worden. Er verwechſelte die abſolute Einheit mit der Einerleyheit und Einfachheit. Indeſſen iſt doch aus andern Stellen, und auch aus ſeiner Theorie des Erkenntnißvermögens klar, daß er jene als das Princip aller Syntheſis nahm. Auch hat er im weitern Verfolge dieſer Unterſuchungen die Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Gleichheit, Contrarietät, umſtändlicher erörtert und ſchärfer von einander geſondert. Es ſcheint ſogar, daß er in dem angeblichen fünften Buche der Metaphyſik nur die mit jenen Wörtern nach ihren verſchiedenen Bedeutungen bezeichneten Begriffe hat ſammeln, fixiren und vergleichen wollen, wenn anders die Vermuthung nicht ganz ungegründet iſt, jenes fünfte Buch ſey das Werk des A. περι των πολλαχως λεγομενων, worauf ſich A. ſelbſt beruft, und deſſen auch Diogenes Laertius erwähnt.

Ariſtoteles unterſchied drey Gattungen von Subſtanzen: a) die empfindbaren und veränderlichen (die ſublunariſche Körperwelt); b) die empfindbaren

und

und unveränderlichen (die himlischen Sphären); c) die unempfindbaren und unveränderlichen (die reinen Entelechieen, Intelligenzen). Es ist noch übrig, die Natur der letztern, ihr Verhältniß zur obersten Ursache, und die Natur der obersten Ursache selbst, soferne sie auch durch dieses Verhältniß bestimt wird, genauer anzugeben. Die reine Entelechie ist das selbstständige Princip der Bewegung; sie existirt schon in den Thieren, aber nur als an das Gesetz eines einförmigen Mechanismus gebundene Kraft; nur in dem Menschen ist sie frey, und da ist sie mit der Vernunft identisch. Ihr Wesen besteht nicht in Wirksamkeit; sie ist nicht als Vermögen, sondern actu vorhanden; sie wird nicht afficirt, und leidet nichts, sondern wirkt nur; sie ist daher auch nicht der Zerstörung unterworfen, sondern ist unvergänglich und ewig. Da ihr Daseyn in den Thieren und Menschen bloß ein Verhältniß derselben in der Erscheinung ausdrückt, so muß sie vorher existirt haben, als absolute Vernunftkraft; und soferne es eine oberste Ursache aller Bewegung giebt, muß sie ebenfalls als Princip der Thätigkeit in dieser ihren Grund haben. Jene oberste Grundkraft, die also auch der Grund und Urquell der reinen Entelechieen ist, muß mit den letzten einerley Wesen haben; denn als Körper kann sie nicht vorgestellt werden, weil sie sonst nicht die oberste Ursache der Bewegung seyn würde, und nicht der Grund der reinen Entelechieen, der ersten und edelsten Substanzen in der Welt, seyn könte. Die oberste Ursache ist also ewig und unveränderlich: sie ist bloß in Wirksamkeit (actus purus, nicht als Vermögen); sie ist frey von aller Materie und allen Unvollkommenheiten derselben. Sie ist ferner reines Vernunftwesen, unvergleichbar mit

der menſchlichen Vernunft, die mit dem Körper verbunden iſt; ihre Wirkſamkeit iſt Denken, und ihr Denken iſt Wirken; ſie iſt die vollkommenſte Intelligenz, die das Beſte denkt und wirkt; daher iſt ſie auch das ſeligſte Weſen; ſie exiſtirt im eigentlichſten Sinne; ſie iſt die Subſtanz aller Subſtanzen. Dieſes Weſen iſt Gott. Da ſie ewig wirkſam war, iſt auch die Welt, das Werk ihrer Bewegung (nicht ihrer Schöpfung der Materie nach) ewig. Die Materie iſt die ewige Möglichkeit der Dinge; die Gottheit iſt die ewige Urſache der Wirklichkeit derſelben *).

Wie A. die Gottheit als die oberſte Urſache der Bewegung der Natur (cauſa prima efficiens) betrachtete, ſo ſtellte er ſie auch als die oberſte Endurſache (cauſa prima finalis) alles Vorhandenen dar. In der Phyſik erörterte er bloß die Natur als einen Mechanismus der Körperwelt unter Geſetzen, ohne ſie überhaupt auf ihren erſten Urheber zurückzuführen. Nun iſt aber auch in jedem einzelnen Naturdinge ein Princip der Zweckmäßigkeit unverkennbar, und ſo bildet ſich neben der Idee vom Mechanismus der Natur (Φυσις) auch die Idee eines Weſens, das die Geſetze dieſes Mechanismus dachte und anwandte (νους). Dieſes Weſen iſt wiederum die Gottheit. Daher der Satz des Ariſtoteles: Gott und die Natur haben nichts hervorgebracht, das ſchlechthin überflüſſig wäre. Beyde, Gott und Natur, machen hier aber ein und dasſelbe Weſen aus. Gott

*) Die claſſiſchen Stellen über den wahren Ariſtoteliſchen Begriff von der Gottheit ſind folgende: De coelo II. 12. Ethic. ad Nicom. X, 8. Ethic. ad Eudem. VII, 12. Magn. Mor. II, 15. Cf. *Vater* Vindic. theol. Ariſtotelis p. 40.

Gott ist Urheber der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt (Natur); Gott ist Urheber der zweckmäßigen Bewegung (Urvernunft). Gott enthält also den Zweck des Weltalls. "Dem, welcher das Beste ist," sind des Philosophen Worte, „ist keine Handlung nöthig, wodurch er etwas erlange; er hat in sich selbst dasjenige, um dessen willen alles Uebrige wirkt." Dieser Zweck, welchen die Gottheit ausdrückt, ist das höchste Gut; denn er ist es, worauf die Bestrebungen aller Wesen hinzielen. Daher ist Gott durch sich selbst selig, und noch über die Tugend erhaben. Dem Zwecke der Gottheit sind die Zwecke aller einzelnen Naturdinge, dem höchsten Gute alle übrigen Güter, untergeordnet. Die Gottheit verlieh von Ewigkeit her den Naturwesen die Bestimmung, daß sie, jedes nach seiner Beschaffenheit, einen Zweck verfolgen sollten, der mit dem Weltzwecke zusammentrafe. Ob die Gottheit beständig fortfahre, sowohl als Ursache der Bewegung, wie als oberste Endursache, zu wirken, scheint A. nicht genau entschieden zu haben. Nach einigen Stellen (Ausc. phys. II, 2) theilte Gott dem Himmel die Natur der ewigen Bewegung zu dessen eigenthümlichen Zwecke mit; hiervon hienge denn die zweckmäßige Formung und Erhaltung der Natur überhaupt ab, die also auf ewigen Gesetzen beruhe (Ewige vorherbestimte Harmonie). Nach andern Stellen unterhält Gott unaufhörlich die Bewegung des Himmels in Beziehung auf den obersten Endzweck. Doch entspricht das Erstere mehr dem Geiste der Aristotelischen Theologie, und das Andere läßt sich damit vereinigen durch Auslegung. Diesen Begriffen gemäß läßt sich auch die Aristotelische Lehre von der Vorsehung leicht festsetzen. Daß A. zuweilen

ſich nach dem religiöſen Volksglauben bequemt, und von Göttern redet, daran muß man in Hinſicht auf deſſen eigene Theologie keinen Anſtoß nehmen.

Mit des A. Phyſik und Metaphyſik iſt noch ſeine Theorie von der Seele zu verbinden, die theils auf Erfahrungen, theils auf mit ſeinen Naturprincipien zuſammenhangenden Begriffen und Schlüſſen aus denſelben beruht, und ein nothwendiges Supplement jener beyden philoſophiſchen Disciplinen iſt. Die Wichtigkeit der Pſychologie hat A. ſehr bemerklich gemacht; er unterſchied ſie aber nicht in empiriſche und rationale, weiſt ihr daher auch keinen Platz in der Metaphyſik an, ſondern behandelt ſie als einen Theil der Naturbeſchreibung. In ſeinen Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand herſcht große Unordnung; er wirft eine Menge verſchiedenartiger Fragen über das Weſen und die Eigenſchaften der Seele auf, ohne dieſe Fragen ſelbſt genauer zu beſtimmen und in gehöriger Folge zu erörtern; er führt eine Mannichfaltigkeit von Meynungen älterer Philoſophen über die Seele an, ohne dieſelben aus ihren Gründen hinlänglich zu verdeutlichen, und mit erforderlicher Schärfe und Bündigkeit zu widerlegen; auch ſeine eigene Lehre vom Seelenweſen iſt nicht ſo dargeſtellt, daß ſie durch die Art der Darſtellung ſelbſt Klarheit gewänne. A. nimt die Seele in einer allgemeinern, engern und engſten Bedeutung. Zur Feſtſetzung dieſer Bedeutungen gieng er von folgenden Sätzen aus: Alle exiſtirende Dinge überhaupt kann man Subſtanzen nennen. Sie laſſen ſich aber in drey Gattungen eintheilen: a) die Materie für ſich (ein mögliches Etwas überhaupt); b) die Form für ſich (ein beſtimmendes Etwas); c) den Körper aus Materie und Form zuſammengeſetzt (ein beſtimtes wirk-

wirkliches Etwas). Die natürlichen Körper sind theils leblos, theils belebt. Das Leben ist ein von Innen aus bewirktes Ernähren, Wachsen und Absterben. Da der Körper das Leben in sich hat, so kann er nicht die Seele selbst seyn; er ist vielmehr das Subject der Seele. Mithin ist die Seele, als vom Körper verschieden, eine Substanz. Die Seele ist auch nicht die Form des Körpers, sofern die Form auch dem leblosen Körper zukomt, sondern sie ist das selbstständige Princip der Form des Körpers (die Entelechie). Auch als Entelechie muß sie von zwiefacher Seite betrachtet werden. Sie verhält sich entweder wie Wissenschaft, oder wie Contemplation (wie bloßes Daseyn, oder wie Thätigkeit). Der Erfahrung nach zeigt sie sich bald im Schlafen, bald im Wachen; ihr Verhältniß im Schlafen ist das Verhältniß der Wissenschaft (des intelligibeln Daseyns); im Wachen ist es das Verhältniß der Contemplation (der wirklichen Thätigkeit). Aber die Seele als Wissenschaft muß vor der Seele als Thätigkeit hergehn; sie muß existiren, bevor sie thätig sich erweisen kann. In der weitesten Bedeutung ist demnach die Seele die Entelechie (das innere Princip der Form) des natürlichen organischen Körpers, der mit dem Vermögen, ein Leben zu haben, begabt ist (ψυχη εστιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικου ζωην εχοντος δυναμει· τοιουτον δε (σωμα), ὁ αν ᾖ οργανικον). Die Frage: ob Seele und Körper Eins sind, hat eben den Sinn, wie diese: ob Wachs und dessen Figur Eins sind. Sie sind zusammengenommen Eins, aber sie sind nicht einerley; die Entelechie macht erst den Körper zu einem beseelten Wesen, und die Seele ist insofern das Wesen des Körpers; die Seele verhält sich zum Körper, wie

das innere Princip der Form zu ihrer Materie. Wird z. B. das Auge als ein beſonderes Thier gedacht, ſo iſt das Princip des Sehens in ihm die Seele des Auges; das Auge als Organ iſt der Körper (die Materie jenes Princips); was hier von Theilen gilt, gilt auch von dem belebten Körper im Ganzen. Der Körper iſt dasjenige, welches das Vermögen zu leben in ſich hat, das durch die Seele in Thätigkeit geſetzt wird, oder werden kann. In gewiſſem Betrachte kann die Seele nicht als vom Körper getrennt vorgeſtellt werden, inſofern ſie ſelbſt das Princip gewiſſer Formen des Körpers und ihrer Thätigkeiten iſt, z. B. der Ernährung, des Wachsthums des Thiers. Sofern ſie aber nicht Form eines Körpers iſt, z. B. als Vernunft, kann und muß ſie vom Körper getrennt vorgeſtellt werden. Ein Vermögen der Seele (in der weiteſten Bedeutung) iſt das Vermögen der Ernährung (des Wachsthums und Abſterbens). Dieſes komt auch den Pflanzen zu. Inſofern haben die Pflanzen Seelen. Das Empfindungsvermögen, als ein zweytes Vermögen der Seele, macht ein organiſches Geſchöpf zum Thiere. Wird zum Begriffe der Seele nothwendig Empfindungsvermögen gerechnet, ſo iſt dies die Seele in engerer Bedeutung, dasjenige, wodurch die Seele lebt und empfindet. Mit dem Empfindungsvermögen iſt das Begehrungsvermögen verbunden, und in den meiſten Thieren auch das Vermögen, ſich willkührlich von einem Orte zum andern zu bewegen. Alle dieſe bisher erwähnten Vermögen beruhen auf einem gemeinſchaftlichen Seelenprincipe, weil ſie nach einem Grunde der Einheit wirken; ihrem Orte und ihrer Beſtimmung nach ſind ſie verſchieden. Alle aber ſind Formen des Körpers; ihr Princip iſt nicht ohne Körper,

wiewohl

wiewohl nicht der Körper selbst. Dem Menschen komt ausser jenem Vermögen noch die Denkkraft (διανοητικον τι και νους) zu. Da das Empfindungsvermögen das Ernährungsvermögen voraussetzt, so hat der Mensch, der zugleich Thier ist, indem er die Denkkraft besitzt, alle übrigen Vermögen der Seele, weil er, ohne Empfindung gehabt zu haben, nichts denken und erkennen könte. Sofern inzwischen die Denkkraft etwas vom Körperlichen durchaus Verschiedenes ist, kann sie für die Seele in der engsten Bedeutung erklärt werden *).

Den vorher erläuterten Begriffen vom Seelenwesen überhaupt gemäß unterscheidet Aristoteles ein dreyfaches Seelenvermögen, das Vermögen der Ernährung (die ernährende Seele, anima vegetatiua), das Vermögen der Empfindung und des sinnlichen Begehrens (die empfindende Seele, anima sensitiua), und das Vermögen des vernünftigen Denkens und Wollens (die denkende Seele, anima rationalis). Die beyden erstern rechnet er zum Körper, als mit ihm verbundene formale Ursachen der Wirksamkeit; die letztere gehört dem Körper nicht an; insoweit setzt er der vernünftigen Seele nur Eine sinnliche entgegen. Das Vermögen der Ernährung kann von den übrigen getrennt vorgestellt werden, da es Geschöpfe giebt, denen es allein als Seelenprincip einwohnt, die Pflanzen. Das Geschäfft dieses Vermögens besteht in der Erzeugung zur Fortdauer des Geschöpfes und Erhaltung der Art, und im Gebrauche der Nahrung. Der Zweck desselben ist, daß das Geschöpf zwar nicht als Eines und Dasselbe der Zahl nach, aber doch in der Art subsistire. Daß das Vermögen eine Seele supponire, leuchtet daraus

*) *Arist.* de anima lib. II.

daraus ein, weil die Seele allein Princip einer innern Thätigkeit ſeyn kann, alſo auch der Erzeugung, des Wachſens und Zunehmens. Der Meynung des Empedokles, daß das Feuer die Ernährung bewirke, welches aus den Wurzeln in die Pflanzen hinaufſteige, widerſpricht, daß das Oben und Unten in der Welt der Geſchöpfe in dieſem Stücke ſehr verſchieden iſt; ſo iſt bey den Thieren der Kopf, was bey den Pflanzen die Wurzel iſt; das Feuer iſt Mittelurſache der Ernährung, aber nicht die wirkende. Auch muß etwas ſeyn, das die Nahrung beſtimt und begrenzt; dies kann das Feuer nicht ſeyn, ſondern hierzu wird eine Seele erfodert. Die Nahrung iſt gewiſſermaßen dem Körper entgegengeſetzt, doch nicht ſchlechthin, ſondern nur, ſofern ihre Beſtandtheile noch nicht Beſtandtheile des Körpers ſind, als welche erſt aus jenen erzeugt und dem Körper angeeignet werden müſſen. Ein jeder Körper, der ſich ernährt, muß beſeelt ſeyn, und umgekehrt kann der beſeelte Körper nicht ohne Nahrung ſubſiſtiren. Das Weſen des Ernähren's, Vergrößern's und Erzeugen's iſt verſchieden. Die Seele ernährt Etwas, als eine des Handelns fähige belebte Subſtanz (eigentlich ernährende Seele, θρεπτικη, vegetatiua); ſie vergrößert die belebte Subſtanz, nicht als Subſtanz, ſondern als Quantum (Seele des Wachsthums, αυξητικη, augmentatiua); endlich ſie erzeugt nicht den Körper ſelbſt als Subſtanz oder Quantum, ſondern eine dem Körper ähnliche Subſtanz; denn jener Körper exiſtirt ſchon, und Etwas kann ſich wohl ſelbſt erhalten, nicht aber ſich ſelbſt hervorbringen (erzeugende Seele, γενετικη, generatiua). Die Nahrung ſelbſt bedarf eines Mediums, wodurch ſie verarbeitet wird. Dieſes Medium iſt die Wärme. Daher iſt kein Thier ohne Wärme *).

Das

*) *Ariſt.* de anim. II, 4.

Das Vermögen der Empfindung, welches den Pflanzen fehlt, aber allen Thieren eigen seyn muß, wenn ihnen dieser Namen zukommen soll, beruht auf den Sinnen. Von allen Sinnen ist das Gefühl der wichtigste, und er darf keinem Thiere abgehn, wohl aber können ihm der eine oder der andere oder mehr Sinne mangeln; auch können die Art derselben und der Grad ihrer Schärfe sehr verschieden seyn. Wie man das Gefühl den gemeinschaftlichen Sinn der Thiere nennen kann, so ist der Sinn des Gesichts der edelste, der die Thiere, welche ihn besitzen, über diejenigen weit erhebt, denen er gebricht. Um die Gesichtsempfindung zu erklären, war Aristoteles genöthigt, der Natur des Lichtes, der Farbe, des Durchsichtigen, genauer nachzuforschen. Er gieng hierbey von der Erklärung des Durchsichtigen aus. Dieses ist an und für sich unsichtbar und farbenlos; es muß ein Medium hinzukommen, wodurch es sichtbar wird, und das ist das Licht. Aber was ist das Licht? Das Licht, sagt A., ist kein Körper; denn es durchdringt die Körper, und kein Körper kann von dem andern durchdrungen werden; es ist auch kein Ausfluß eines Körpers, aus demselben Grunde; es ist eine gewisse Form des Durchsichtigen, die dasselbe bewegt, und mittelst der Bewegung ihm Sichtbarkeit (Farbe) ertheilt. Das Sichtbare kann nicht unmittelbar das Gesichtsorgan afficiren, sondern durch das durchsichtige Medium der Luft. Aristoteles widerlegt hieraus eine Meynung des Demokrit, daß wir, wenn das Medium ein Leeres wäre, viel deutlicher, und eine Ameise selbst im Himmel würden sehen können. Im Gegentheile; wir würden alsdann gar nichts sehen, wie man von einem Gegenstande nichts sieht, den man dicht vor's Auge legt.

Der

Der Sinn des Gehörs liefert die Empfindung von Tönen. Daß ein Körper für ſich ertöne, iſt unmöglich; zum Tone gehören zwey Körper, und als Medium die Luft. Nicht alle Körper ſind des Tones in gleichem Grade fähig; auch darf die Luft, die den Ton der Körper vermittelt, nicht zerſtreuet ſeyn, indem gerade das Zuſammendrängen derſelben zwiſchen den tönenden Körpern den Ton bewirkt; und zum Drucke der Luft iſt eine Fläche des Körpers erforderlich. Das Ohr hört durch die auf die in demſelben befindliche Luft fortgepflanzte Erſchütterung; daher hört das Thier nur durch das Ohr, und nicht von allen Seiten. Die Stimme iſt der Ton eines lebenden Weſens. Die Sinne des Geruchs und Geſchmacks ſind einander ähnlich; was ſüß, bitter, ſauer riecht, pflegt auch ſo zu ſchmecken. Der Geruch empfindet keine reine Senſation; dieſe iſt allemal mit dem Angenehmen oder Unangenehmen verbunden; daher läßt ſich das eigentliche Object des Geruchs nicht ausmitteln. Es ſcheint das Trockne zu ſeyn. Die Media des Geruchs ſind Luft und Waſſer; denn es iſt probabel, daß auch Waſſerthiere Geruch haben. Der Geſchmack hat kein Medium; er entſteht durch Berührung einer Feuchtigkeit; dem Sinne des Gefühls iſt er am verwandteſten, und eigentlich nur eine Modification desſelben. Der Sinn des Gefühls iſt nicht das Fleiſch ſelbſt, ſondern dieſes iſt das Medium desſelben. Die phyſiſche Beſchaffenheit dieſes Sinnes wußte ſich A. nicht recht aufzuklären, da ihm eine richtige Theorie des Nervenſyſtems und der Nervenverrichtungen abgieng. Gleichwohl erkannte er ihn für das wichtigſte Organ nicht bloß der thieriſchen Empfindlichkeit, ſondern auch in Beziehung auf das menſchliche Erkentnißvermögen. Menſchen von einem

einem groben Körperbaue, erinnert er, sind der Erfahrung nach einfältig und zur Geistesthätigkeit ungeschickt; da hingegen ein Körper von zartem Fleische auf gröſseres geistiges Talent schlieſsen läſst. Ueberhaupt aber giebt es nicht mehr als fünf Sinne, und kann nicht mehr geben; die Zahl der Elemente, die zu Mediis der Sinne dienen, läſs nicht mehr zu. Der Mensch, der die fünf Sinne besitzt, hat also alle möglichen Sinne. Eine vom Aristoteles sehr schlecht erwiesene Behauptung *).

Die Aristotelische Lehre vom Vorstellungs- und Erkentniſsvermögen ist bereits entwickelt worden. Nur die Art, wie A. einige Probleme auflöste, die mit der Beschaffenheit der Empfindungs- und Vorstellungskraft selbst zusammenhangen, verdient noch einer Erwähnung. Das Empfinden überhaupt wird nur durch die Elemente möglich; es muſs also in den Elementen eine Empfindungskraft liegen, im Wasser Sehkraft, in der Luft Hörkraft u. s. w. Das Empfindungsvermögen demnach ist eine Folge der Organisation, eine Form des organischen Körpers. Auf dem Empfindungsvermögen beruht auch das Gedächtniſs. Dieses ist nicht Empfindung eines Objects, oder ein Urtheil, allein, sondern es besteht aus beyden; es wird geurtheilt, daſs eine Empfindung oder Vorstellung dieselbe ist mit einer vorherigen ehemaligen. Um sich eines Gegenstandes zu erinnern, muſs die Seele einen Eindruck von demselben empfangen haben, und diesen bewahren. Die Aufbewahrung des Eindrucks geschieht durch den Grundsinn (την κοινην αισθησιν) und dessen Organ. Deswegen kann es für die Güte des Gedächtnisses auf die Beschaffenheit des Körpers, und die innere Constitution und den Zustand derselben an.

*) *Arist.* de anima II, 9 sq. III, 1.

an. Ist die innere Bewegung des Körpers zu stark, wie bey jungen Leuten wegen des Wachsthums, in Krankheiten, in leidenschaftlichen Gemüthszuständen; oder sind die körperlichen Theile, etwa Alters wegen, verhärtet und abgestumpft; so hat das Behalten und Erinnern größere Schwierigkeiten, und findet oft gar nicht statt. Die Art der Erinnerung wird durch die Gewohnheit bestimt, wie wir Vorstellungen zu verknüpfen pflegen, und um die Ideenverbindung zu erleichtern, ist es gut, auf diese unsere Gewohnheit Rücksicht zu nehmen. Gemeiniglich verknüpfen wir Vorstellungen nach der Aehnlichkeit, nach dem Gegensatze, und der Coexistenz der Gegenstände. Aristoteles hat also schon einige Gesetze der Ideenassociation entdeckt. Weil er sie nicht alle kannte, so nimt er auch Ideensprünge an, die subjektiv sich nie ereignen. Das Gedächtniß überhaupt gehört nach dem A., wie seine obigen Lehren darthun, zum Körper, und geht mit diesem unter *).

Das Empfindungsvermögen in seiner Thätigkeit ist der Zustand des Wachens. Diesem ist der Schlaf, als die Privation des Wachens, entgegengesetzt. Weder das Wachen, noch der Schlaf, erstrecken sich auf einen einzelnen Sinn; im Gegentheile sind alle Sinne im Wachen empfänglich und thätig, so wie im Schlafe alle der Empfindung beraubt sind. Beyde Zustände müssen also im Organe des Grundsinnes ihren Ursprung haben. Aristoteles hielt das Herz für das Organ des Grundsinnes, und erklärte die Entstehung des Schlafs auf folgende Weise. Die im Magen aufgenommene Nahrung dünstet aus; die feuchten und warmen Partikeln derselben steigen zu Kopfe, machen den Kopf schwer, und erzeugen

*) *Arist.* lib. de memoria.

zeugen Müdigkeit; wenn sich die Wärme jener Partikeln verloren hat, sinken sie wieder zum Herzen herab, und benehmen demselben durch ihren Druck das Vermögen der Empfindung überhaupt. Dann ist Schlaf da. Die Einseitigkeit und das Unzulängliche dieser Erklärung fällt in die Augen. Daß A. dem Herzen den Sitz des Empfindungsvermögens, nicht dem Gehirne, wie Plato that, einräumte, dazu bewogen ihn mehr Gründe. Das gemeinschaftliche Sensorium hat erstlich in Beziehung auf die einzelnen Sinne mancherley Thätigkeiten; wenn es gleich aus einartigen Theilen bestehen muß, so muß doch auch seine Figur jener Verschiedenheit der Thätigkeiten entsprechen, weil diese sonst nicht möglich seyn würde. Das Herz ist zum gemeinschaftlichen Sensorium am geschicktesten, weil es in seinen Bestandtheilen einartig, in der Figur hingegen verschieden ist. Zweytens das Blut ist der Sitz aller Empfindung; denn es enthält die Lebenswärme, und auf der Verbreitung desselben im ganzen Körper beruht auch das allseitige Gefühlvermögen desselben. Je wärmer das Blut, desto lebhafter, je flüssiger dasselbe, desto feiner, je consistenter dasselbe, desto stärker ist die Empfindung. Nun ist aber das Herz wiederum die Quelle des Bluts und der Wärme desselben; daher muß es das gemeinschaftliche Sensorium seyn. Drittens: Bey den Thieren können die Bewegungen am leichtesten vom Mittelpuncte ausgehen. Daher ist das Herz auch das erste organische Princip der Empfindung. Unterstützt wurde diese Hypothese, die A. mit mehr ältern Philosophen gemein hatte, auch noch durch die Wahrnehmung, daß die Wallungen des Bluts bey fieberhaften, convulsivischen, leidenschaftlichen Zuständen in der Gegend des Herzens am stärksten sich ereignen. Im

Herzen wohnt auch die bewegende Seelenkraft; denn diese kann sich nicht ohne Wärme äussern. Einzelne Sensationen und Vorstellungen erregen die Begierde, und diese setzt mittelst eines ätherischen Wesens, das mit dem Herzen und dem Blute verbunden ist (συμφυτον πνευμα, Lebensgeister), den Körper in Thätigkeit *). Uebrigens ist die Wärme des Herzens und Blutes zwar Vehikel der Seele; aber die Seele ist nicht mit dieser Wärme identisch; sie ist nur eine Form der Organisation, die durch dieselbe als Kraft (Entelechie) mittelst der Wärme wirkt.

Von der Empfindungskraft der Seele ist die Denkkraft der Substanz nach durchaus verschieden. Jene gehört zum Körper, und ist dem Menschen mit diesem ursprünglich eigen. Sie ist elementarischer Natur, obwohl die Elemente, aus denen sie besteht, von der edelsten Beschaffenheit, und nur den sublunarischen analog, aber nicht mit ihnen von gleich grober Beschaffenheit sind. Die Wärme, als das vornehmste Element der Empfindungskraft, ist nicht das gröbere Feuer; sondern sie stamt aus der edlern Himmelsmaterie her, die sich im Universum wie Princip des Lebens und der Fruchtbarkeit verbreitet. Je edler das Princip wiederum an sich selbst ist, je günstiger die Organisation für die Aeusserung desselben, desto vortrefflicher ist das thierische Geschöpf, welchem es einwohnt. Alle Empfindungskräfte sind demnach Emanationen aus den himlischen Sphären, und verdanken der Thätigkeit dieser ihre eigene. Hingegen die Denkkraft ist nicht dem Körper ursprünglich eigen, sondern komt von aussen zu ihm hinzu. Aristoteles bekennt sich hier zur Hypothese des Heraklit,

*) *Arist.* lib. de Somno. De partt. animal. II, 1 sq. III, 3. De motu animal. cap. 6 sq.

klit, daß sie vom Menschen eingeathmet werde. So wußte er auch physiologisch die Verschiedenheit der Genies zu erklären. Ihrem Grunde nach ist sie ein unmittelbares Product der göttlichen Substanz; wenn man will, eine Emanation aus der Gottheit, die thätige göttliche Vernunftkraft, die sich den himlischen Sphären mittheilt, in der Natur nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit handelt, und im Menschen durch Denken und Wollen zum Absolut Besten hinwirkt. Den Schwierigkeiten, die hierbey der Forschung aufstoßen, die Plato vergeblich zu lösen, und durch Mythen zu verhüllen suchte, scheint A. mit Absicht ausgewichen zu seyn *).

Da Aristoteles die empfindende Seele bloß für ein Princip der Form der Organisation des Körpers hielt, so war sie ihm sterblich, wie der Körper. Allein die denkende Seele, die vom Körper unabhängig ist, und für sich subsistiren kann, ist als Substanz, wie ihr Urquell, ewig und unvergänglich. Sie dauert als reine Entelechie fort, als absolute Vernunftkraft. In diesem bestimten Sinne behauptete Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich. Weil inzwischen alle Empfindung, Erinnerung, reale Erkentniß, die empfindende Seele voraussetzt, und ohne diese nicht möglich ist; die letztere aber mit dem Körper stirbt; so hört auch durch den Tod alle Erfahrungskentniß, alles Gedächtniß, alles Bewußtseyn auf. Die Seele existirt nach dem Tode nicht mit Bewußtseyn ihrer Person, nicht als Individuum, sondern als ein

*) *Arist.* de generat. animal. II, 3. III, 11. *Cic.* quaest. acad. I, 7. Fragment. T. XII. p. 316. ed. Bip.

ein absoluter Funken der Gottheit, der, wo er etwa in Verbindung mit einem neuen thierischen menschlichen Körper tritt, diesen zum vernünftigen Menschen constituirt, ohne daß derselbe sich der Präexistenz erinnern könte. Wird demnach für den Begriff der Seele Fortdauer des Subjects mit Bewußtseyn der Person verlangt, so ist Aristoteles Leugner der Unsterblichkeit *).

* * *

Die praktische Philosophie wurde vom Aristoteles in drey Hauptheile geschieden, einem dreyfachen Hauptverhältnisse nach, in welchem der Mensch beym Handeln gegen Wesen seiner Art vorgestellt werden kann. Der Mensch ist von Natur gesellig, und zur Verbindung mit seines Gleichen geneigt und bestimt. Er kann den Zweck, der ihm im Bewußtseyn mehr oder minder deutlich vorschwebt, und worauf sein Bestreben gerichtet seyn soll, sich zur möglichsten Vollendung auszubilden, ohne gemeinschaftliche Mitwirkung Anderer nicht erreichen; daher schließt er sich auch, wie durch einen innern Drang dazu getrieben, an Andere an, und so entsteht eine Sphäre gesellschaftlicher Thätigkeit unter den Menschen, die, wenn sie bestehn und sich nicht aufreiben, vielmehr dem obersten Zwecke aller menschlichen Thätigkeit entsprechen soll, einer Regel|bedarf, deren Befolgung die Bedingung ihrer innern Harmonie ist. Jene Sphäre der gesellschaftlichen Thätigkeit modificirt sich aber auf eine dreyfache Art. Die Menschen

*) *Arist.* de anima III, 5. Ethic. ad Nicom. III, 9. *Nemes.* de nat. hom. cap. 15. Euseb. de praep. euangel. XV, 9. Cf. *Walch.* Parerga academ. p. 302.

schen bestimmen dieselbe entweder als Menschen, oder als Bürger, oder als Hausväter und Familiengenossen. Das praktische Verhältniß, worin sich die Menschen als Menschen befinden, ist ein moralisches, und die Regel desselben macht den Gegenstand der Ethik (Tugendlehre) aus. Hingegen das praktische Verhältniß der Menschen als Bürger ist ein äusseres rechtliches, und als solches der Gegenstand der eigentlichen Politik (im engern Sinne des Worts nach Aristotelischen Begriffen). Endlich das praktische Verhältniß der Menschen als Hausväter und Familiengenossen ist ein technisches, und ein Gegenstand der Klugheitslehre (Oekonomik). Man muß bey der Beurtheilung der Bestimmung dieser philosophisch praktischen Disciplinen darauf achten, daß Aristoteles keines jener Verhältnisse als für sich bestehend dachte; sondern er nahm sie, wie sie es der Erfahrung nach in der Wirklichkeit sind, als in einander verflochten an, und trennte sie, selbst in theoretischem Betrachte, bey weitem nicht scharf und richtig genug. Daher gab er auch der gesamten praktischen Philosophie den Namen der Politik (im weitern Sinne), weil der Zweck des Stats alle übrigen einzelnen Zwecke der Bürger unter sich befasse; die praktische Philosophie also überhaupt Regeln für das Verhalten im bürgerlichen Leben zu liefern habe. Der Unterschied zwischen Recht und Pflicht und ihren beyderseitigen Principien war damals noch nicht aufgeklärt, und auch Aristoteles hat sich denselben nicht ganz deutlich gedacht. Er hatte wohl eine Ahnung von einem Naturrechte als einer besondern Wissenschaft; aber sein Begriff davon floß doch mit dem Begriffe der Moral zusammen; auch hat er jene Ahnung, ausser daß er sie in einem flüchtigen allge-

meinen Umrisse hinwarf, nicht weiter verfolgt. Was wir allgemeines Gesellschaftsrecht, allgemeines Statsrecht nennen, begreift er mit unter der Politik im engern Sinne *).

Das praktische Vermögen des Menschen überhaupt ist mit dem theoretischen auf's innigste verknüpft, und die Wirkungsart jenes ist der Wirkungsart dieses völlig analogisch. Es sind nach A. drey Fähigkeiten im menschlichen Gemüthe, welche die Erkenntniß und das Handeln regieren: die Sinnlichkeit, der Verstand (in der weitesten Bedeutung) und das Begehrungsvermögen (αισθησις, νους, ορεξις). Die Sinnlichkeit an und für sich ist nicht der Grund von Handlungen; denn es giebt Thiere, die Sinnlichkeit haben, aber nicht handeln. Was im Verstande in Beziehung auf die Erkentniß Bejahung und Verneinung ist; das ist im Begehrungsvermögen in Beziehung auf das Handeln die Begierde und der Abscheu (διωξις και φυγη). Sofern beyde, der Verstand und das Begehrungsvermögen, in gegenseitiger Verknüpfung stehn, ist das Ziel jenes Wahrheit (der Erkentniß), das Ziel dieses Gerechtigkeit (der Begierde, ορεξις ορθη). Der Wahrheit steht die Falschheit entgegen; der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. So wie es also in theoretischem Betrachte nur auf die Bestimmung des Wahren ankomt; so komt es im praktischen für ein thätiges Wesen, das zugleich verständig ist, darauf an, daß die Aeusserung des Begehrungsvermögens mit der wahren Erkentniß des Verstandes harmonire, und sich dadurch als eine gerechte Begierde erweise. Im Wesent-

*) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Moral. init. Rhet. I, 4.

Wesentlichen ist das Begehrungsvermögen nicht vom Verstande als bloßer Vorstellkraft (mit Einschlusse der Sinnlichkeit) überhaupt genommen, specifisch getrennt; jenes ist nichts weiter als eine besondere Aeusserung dieses. Das Princip des Handelns ist der Willensentschluß (προαιρεσις); denn er ist die Ursache der Bewegung. Der Zweck des Handelns ist er nicht. Von dem Willensentschlusse ist wiederum das Princip die Begierde und die Vorstellung des Zweckes. Jeder Willensentschluß beruht daher auf Ueberlegung, die sich auf das Gute oder Böse des Handelns bezieht. Nicht jede Vorstellung hat Einfluß auf den Willen: sondern bloß diejenige, die einen Zweck enthält, und dadurch den Willen bestimt. Man kann demnach sagen: Der Willensentschluß ist der begehrende Verstand, oder die verständige Begierde. Ein solches Princip des Handelns aber existirt nur im Menschen *). Διο η ορεκτικος νους ἡ προαιρεσις, ἡ ορεξις διανοητικη. Και ἡ τοιαυτη αρχη ανθρωπος.

Die Handlungen, soferne sie Folgen verständiger Begierden sind, lassen sich auf zweyerley Verstandesprincipien zurückführen. Diese sind der reflectirende Verstand, und die moralisch nothwendig bestimmende Vernunft. Beyde faßt Aristoteles unter dem gemeinschaftlichen Namen νους zusammen. Der reflectirende Verstand beschäfftigt sich mit Gegenständen, die anders seyn können, als wie sie von ihm gedacht und beurtheilt werden. Die Vernunft erkennt und bestimt das Nothwendige, welches

*) Ethic. ad Nicom. III, 5. Magn. Moral. I, 18. Eudem. II, 10. V, 2.

welches nicht anders ſeyn kann, als wie es von ihr erkannt und beſtimt wird. Die Vernunft alſo iſt das Vermögen der Principien, welche dem reflectirenden Verſtande, ſey es in theoretiſchem oder in praktiſchem Betrachte, zu Richtmaßen und Geſetzen dienen. Das durch Reflexion geweckte Bewußtſeyn dieſer Principien macht die Vernünftigkeit (συνεσιν) aus. Die durch Reflexion erworbene Fertigkeit, den Zweck der Handlungen dem Vernunftprincipe gemäß zu beurtheilen, iſt Klugheit (φρονησις). Beyde zuſammen Vernünftigkeit und Klugheit, in wirklicher Anwendung, ſowohl im contemplativen, als im praktiſchen Leben, ſind Weisheit (σοφια). Betrachtet man aber die Handlungen als Folgen bloßer Begierden, ſo haben ſie ihren Grund in dem Willensvermögen, ſoferne dieſes vom Verſtande und der Vernunft unabhängig iſt, und den Beſtimmungen dieſer zwar gehorchen kann, aber ihnen auch zu widerſtreiten vermag, und in der That oft widerſtreitet. Es iſt wohl zu bemerken, daß Ariſtoteles dieſes Vermögen der bloßen Begehrungen nicht ganz und ſchlechthin dem vernünftigen Willen entgegenſetzt. Er erklärt es zwar für unvernünftig, ſoferne es dem letzten widerſtreitet; aber er räumt ihm ſelbſt ein vernünftiges Princip ein, ſoferne es ſich dem vernünftigen Willen unterwirft, weil dieſe Unterwerfung, da es ſonſt in andern Fällen widerſtreitet, ohne ein vernünftiges Princip auch in ihm anzunehmen, nicht möglich ſeyn würde. Der vom A. ſogenannte unvernünftige Wille des Menſchen unterſcheidet ſich eben hierdurch von der Willkühr der Thiere, die bloß und ganz ſinnlich iſt *).

Die

*) Ethic. ad Nicom. I, 13. Magn. Mor. I, 10. 25. Eudem. V, 1.

Die Handlungen des Menschen sind entweder sittlich, oder nicht. Im ersten Falle werden sie durch die vernünftige Ueberlegung bestimt. Von den sittlichen Handlungen ist nothwendige Bedingung, daß sie aus der Selbstthätigkeit des Menschen entspringen und freywillige Handlungen (ἑκουσια) sind. Dies leitet den Aristoteles auf die Untersuchung der Freyheit des Willens überhaupt. Der Mensch ist nur dann selbstthätig, wenn die Ursache seiner Thätigkeit in ihm, und nicht ausser ihm liegt. Mit dieser Selbstthätigkeit ist verbunden, daß er das Vermögen hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Nur diejenigen Handlungen demnach, welche aus einer solchen Selbstthätigkeit herrühren, können freywillige genannt werden. Hieraus fließt, daß alle Handlungen, die auf einem überlegten Vorsatze (προαιρεσει) beruhen, freywillige Handlungen, und eben dadurch des Charakters der Sittlichkeit fähig sind; wiewohl umgekehrt nicht alle durch Selbstthätigkeit bewirkte, und insoweit freywillige Handlungen, aus einem überlegten Vorsatze herrühren. Den freywilligen Handlungen (ἑκουσιοις) sind die unfreywilligen entgegengesetzt. Diese letztern werden vom A. in zwey Classen abgetheilt, deren erstere die durch Gewalt erzwungenen (βιαια), die zweyte diejenigen begreift, welche aus Unwissenheit geschehen (δι αγνοιαν γινομενα). Die Wichtigkeit einer genauern Bestimmung der unfreywilligen Handlungen für die Zurechnung schärft A. ausdrücklich ein. Gewaltthätig erzwungen ist eine Handlung, deren Grund ganz ausserhalb dem Subjecte ist, und zu welcher dieses selbst, es mag sich thätig oder leidend verhalten, schlechterdings nichts beyträgt, z. B. wenn Jemand durch andere Menschen, de-

nen er nicht widerstehen kann, physisch determinirt wird. Ob diejenigen Handlungen unfreywillig genannt werden können, die Jemand verrichtet aus Furcht vor einem größern Uebel, oder um ein größeres Gut zu erhalten und zu gewinnen, erinnert A., könne zweifelhaft scheinen; z. B. wenn ein Tyrann Jemanden zumuthe, eine böse That zu begehn, widrigenfalls seine Eltern oder Kinder ermordet werden sollten, und dieser die That vollzöge, oder nicht; oder wenn Jemand bey einem Sturme auf dem Meere Güter aus dem Schiffe werfe, was er doch gewiß nicht gerne thue. Indessen entscheidet A. dahin, daß solche Handlungen gemischte (theils freywillige, theils unfreywillige) genannt werden könten, daß sie aber doch eigentlich für freywillige oder freywilligen ähnlichere zu halten seyen. Denn in den Umständen, unter welchen, in dem Zeitpuncte, wenn sie geschehen, und bey dem Zwecke, welchen sie haben, sind diese Handlungen nach der Einsicht des Subjects zu wählen; das Subject bestimt sich also freywillig dazu; das Princip des Handelns liegt hier in ihm selbst, und es hieng in dem Falle dabey doch immer von ihm ab, ob es auch nicht so handeln wollte. Folglich sind diese Handlungen freywillig in Hinsicht auf Ort, Umstände, Zeit und Zwecke; wenn sie gleich an und für sich genommen ungerne geschehen, da allerdings Niemand ohne alle Ursache bey gesunder Vernunft so handeln wird. Hierzu komt, daß man Menschen lobt, die eines guten und edeln Zweckes wegen Leiden, Beschwerden und Schande erdulden. Andern verzeiht man, wenn sie sich unmoralische Handlungen erlauben, weil sie durch Umstände dazu gedrungen wurden, deren Ertragung menschliches Vermögen übersteigt; aber man billigt und lobt doch ihr

Beneh-

Benehmen nicht. Und es giebt sogar unmoralische Handlungen, die wir nicht begehen dürfen, wir mögen noch so sehr durch die äussern Umstände dazu genöthigt werden; welche zu vermeiden wir eher den Tod und die schmerzlichsten Qualen erdulden sollen; denn solche Gründe, setzt A. hinzu, welche den Alkmäon beym Euripides bewogen, seine Mutter zu tödten, sind lächerlich. Demnach sind auch Handlungen den freywilligen gleich zu achten, welche zwar durch äußere Umstände veranlaßt und ungerne unternommen wurden, die man aber doch gerade unter diesen Umständen frey wählte und selbstthätig realisirte. Bey Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen, muß man wohl unterscheiden, ob Jemand aus Unwissenheit, oder unwissend, handle; denn die Zurechnung ist sich in dem einen und dem andern Falle gar nicht gleich. Handelt Jemand aus Unwissenheit, ohne über die Handlung Kummer zu empfinden, so handelt er nicht freywillig, weil er nicht wußte, was er that; aber auch nicht wider Willen, weil ihn die Handlung nicht betrübte. Wer aber in der Trunkenheit handelt, oder in einem leidenschaftlichen Gemüthszustande, scheint nicht aus Unwissenheit, sondern unwissend, zu handeln. Jeder Bösewicht weiß nicht, was er thun und was er lassen soll, indem er handelt, und dadurch werden die Menschen überhaupt böse und ungerecht. Das unfreywillige Handeln rührt aber nicht daher, daß Jemand im Momente des Handelns nicht weiß, was er thun oder lassen solle; denn diese Unwissenheit beym Willensentschlusse ist nicht Ursache des Unfreywilligen, sondern des Bösen; auch rührt es nicht her aus der Unwissenheit überhaupt, da man Menschen wegen derselben tadelt; sondern es entspringt aus der Unwissen-

heit

heit einzelner Umſtände bey der Handlung; denn nur hier pflegt man den Handelnden zu bemitleiden, und ihm zu verzeihen. So kann Jemand die Beſchaffenheit und Folgen der Handlung nicht kennen, die er unternimt; er irrt ſich vielleicht in gewiſſen Vorausſetzungen dabey; er beabſichtigt etwa ganz andere Zwecke, als zu denen die Handlung natürlich geeignet iſt. Hier kann man ſagen, daß er aus Unwiſſenheit unfreywillig handle *).

Plato hatte den Satz aufgeſtellt: Der Menſch iſt nicht mit Freyheit böſe, weil die Vernunft nur das Gute wollen kann. Dieſen Satz unterwarf Ariſtoteles einer beſondern Prüfung, deren Reſultat eine gänzliche Leugnung desſelben war. Der Gegenſtand des überlegenden Willens iſt ein Zweck, und der gefaßte Entſchluß iſt auf dieſen gerichtet; wozu wir uns aber mit Ueberlegung entſchließen, dazu entſchließen wir uns frey. Die Tugend bezieht ſich auf überlegte Handlungen; ſie iſt folglich in unſerer Gewalt, und ſo muß es auch das Laſter ſeyn. Denn was wir nach Freyheit thun können, können wir auch nicht thun, und was wir nach Freyheit unterlaſſen können, können wir auch thun. Geſetzt, daß das Nichtthun, oder das Thun, ſchändlich wäre, ſo iſt es gleichwohl in unſerer Willkühr, ſobald das Gegentheil des Einen oder des Andern in unſerer Willkühr iſt. Zur Beſtätigung ſeiner Meynung berief ſich A. auch auf die gemeine praktiſche Denkart. Die Richter beſtrafen die Urheber böſer und ſchändlicher Handlungen, ſobald dieſe nicht dazu gewaltſam gezwungen waren, oder nicht aus Unwiſſenheit handelten;

*) *Ariſt.* Ethic ad Nicom. III, 1. VII, 9. Magn. Moral. I, 13. Eudem. II, 6.

ten; sogar bestrafen sie die Unwissenheit, soferne sie verschuldet wurde; die Urheber edler Handlungen hingegen ehren sie durch Belohnungen; gleichsam als ob sie jene von fernern ähnlichen Handlungen abschrecken, diese dazu aufmuntern wollten. Niemand ermuntert aber den Andern zu solchen Handlungen, die nicht in dessen Gewalt sind, und freywillig von ihm ausgeübt werden können. Eben so wenig kann alsdenn das Abschrecken statt finden. Demnach ist der Mensch eben sowohl mit Freyheit böse, wie er mit Freyheit tugendhaft ist *).

So wie aus der Zurechnung der Handlungen im gemeinen Urtheile die Freyheit derselben folgt, so deuten das Lob oder der Tadel, womit man sie belegt, auf eine Regel hin, die das sittlich Gute oder sittlich Böse bestimt. Jeder überlegte Willensentschluß hat einen Zweck zum Objecte, der durch die Handlung realisirt werden soll; die moralische Güte des Entschlusses hängt also von der richtigen Beurtheilung des Zweckes und der Mittel dazu ab. Dasjenige, wonach Jemand strebt, oder der Zweck einer Handlung, erscheint dem Subjecte immer im Momente des Handelns als ein Gut, mag nun der Zweck in einer Thätigkeit selbst, oder in einem Producte derselben bestehn. Es leuchtet aber beym ersten Blicke ein, daß nicht nur eine große Mannichfaltigkeit der Zwecke des Handelns statt findet, sondern auch ein sehr verschiedener Werth derselben in Beziehung auf den Menschen. Ein Zweck ist wichtiger, als der andere, wenn er diesen unter sich befaßt, und man nach diesem nur strebt, um ihn als Mittel für jenen anzuwenden. So ist der Zweck der Medicin die Gesundheit, der Schifsbaukunst die Hervorbrin-

gung

*) Ethic. ad Nicom. III, 7. Magn. Mor. 1, 9.

gung eines Schifs, der Kriegeskunst der Sieg, der Oekonomik der Reichthum. Alle diese Zwecke aber sind wiederum einem höhern untergeordnet, der sich denken läßt. Da also von der richtigen Beurtheilung des Zweckes der Handlungen die moralische Güte derselben abhängt, so ist ein Maaßstab nothwendig, nach welchem die Beurtheilung entscheiden muß. Der Maaßstab kann in nichts Anderem liegen, als im Begriffe des höchsten Gutes, denn dieses kann allein den höchsten Endzweck alles Vorhandenen, und aller Thätigkeit, ausdrücken. Der Begriff des höchsten Gutes muß also zunächst genauer untersucht werden. Seiner Form nach ist er leicht anzugeben. Das höchste Gut ist dasjenige, was wir um sein selbst willen, und in Beziehung auf welches mir wir alles Uebrige begehren. Desto schwieriger hingegen ist die Bestimmung seines Objects.

Aristoteles kritisirte zuvörderst die verschiedenen Meynungen, welche über das Wesen des höchsten Gutes sowohl im gemeinen Leben herschten, als von andern Philosophen angenommen waren. Er bemerkt, daß man überhaupt sehr streitig deßwegen sey, und es scheine fast, als ob die gangbaren Begriffe in der Gesellschaft vom Guten und Gerechten mehr durch positive Gesetze bestimt würden, als durch allgemeingültige Vernunft. Gleichwohl müsse es einen wahren Begriff des höchsten Gutes geben, und es sey für das Leben höchst wichtig, diesen zu erkennen. Das höchste Gut besteht nicht, wie der große Haufen, und auch manche Philosophen, z. B. die Epikurische Schule, wähnten, im Genusse der Wohllust, auch nicht im Reichthume und äusserer Ehre. Sinnliche Wohllust ist das höchste Gut des Thieres, aber nicht des Menschen. Der Reichthum

wird

wird auch nicht um sein selbst willen gesucht, sondern um noch etwas Anderes durch ihn zu erlangen, das man folglich für erhabner und besser hält. Die äussere Ehre ist etwas sehr Zufälliges. Das höchste Gut muß sich durch die freye Selbstthätigkeit jedes Menschen erwerben lassen, und darf nicht entrissen werden können. Auch bauen diejenigen, welche nach Ehre trachten, gerade auf das Urtheil der Tugendhaften am meisten; eben dadurch erkennen sie der Tugend einen höhern Rang zu. Gegen Plato bemühte sich Aristoteles auch darzuthun, daß keine Idee des höchsten Gutes existiren könne. Existirte eine solche Idee des höchsten Guts, so müßte sie in einer einzigen Kategorie bestimt seyn, als Substanz, oder Qualität, oder Verhältniß. Allein die Güter werden bald als Substanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältnisse gedacht; die Substanz geht aber vor dem Verhältnisse her; es kann demnach von den Gütern keine gemeinschaftliche Idee vorhanden seyn. Ferner, wäre das Gute in einer Idee enthalten, müßten die Güter alle in Einer Wissenschaft begriffen werden können, was nicht der Fall ist. Die einzelnen praktischen Disciplinen haben jede eine besondere Art der Güter zum Gegenstande. Endlich aus dem thätigen Verhalten der Menschen erhellt offenbar das Nichtseyn einer Idee des Guten. Schwebte diese der Vernunft als Muster vor, so ist unbegreiflich, warum so viele Menschen dieselbe nicht kennen, und ihr Verhalten danach einrichten *).

Nach jener Kritik entwickelte A. seine eigene Theorie vom höchsten Gute. Es muß ein absolut

*) Ethic. ad Nicom. I, 1-4. Magn. Moral. I, 1-4. Ethic. ad Eudem. I, 1 sq.

lut Vollkommnes ſeyn. Wäre nur Ein Menſch, der in aller Hinſicht vollkommen wäre, ſo würde er das höchſte Gut darſtellen. Wären mehr Menſchen der Art, ſo würde das höchſte Gut in dem Inbegriffe ihrer Vollkommenheiten beſtehn. Man kann alſo das höchſte Gut in die Vollendung der Zwecke der Menſchheit ſetzen. Dieſe iſt die wahre Glückſeligkeit, die über alles Lob erhaben iſt, nichts weiter bedarf, lediglich um ihrer ſelbſt willen begehrt wird, auf welche, als den oberſten Endzweck, alle übrigen Zwecke ſich beziehen. Nimt man nun den Menſchen als ein vernünftiges Weſen, ſo kann der höchſte Zweck des Menſchen nur eine vernünftige Thätigkeit ſeyn, und eben in dieſer vernünftigen Thätigkeit ſelbſt kann denn auch nur das höchſte Gut des Menſchen liegen. Dieſes beſteht alſo nicht in einem Beſitze, oder einer Fähigkeit. Denn was man beſitzt, erſcheint immer nur als ein Mittel zu einem Zwecke, und die Fähigkeit könte ſeyn, ohne daß Jemand ſie anwendete; er würde alſo doch das höchſte Gut in dieſem Falle nicht wirklich hervorbringen. Folglich muß das höchſte Gut erworben werden, eben weil ſein Weſen in der Thätigkeit enthalten iſt; es iſt keine Gabe der Götter, kein Geſchenk des Glücks. Die äuſſern Güter gehören mit zum höchſten Gute, doch bloß als Mittel zu demſelben. Denn freylich könte Jemand das höchſte Gut nicht realiſiren, ſoferne es ihm an den nothwendigen Mitteln dazu fehlte, oder äuſſere unbeſiegbare Hinderniſſe ſeiner vernünftigen Thätigkeit im Wege ſtänden. Die vernünftige Thätigkeit des Menſchen iſt aber für ſich mit Glückſeligkeit verbunden. Wer nicht an der Tugend Vergnügen findet, iſt auch nicht tugendhaft, und die aus der Tugend entſpringende Glückſeligkeit iſt es al-

lein,

lein, die das Loos der Menschen über das Loos der thierischen Natur emporhebt. Die Thiere kann man nicht glückselig heißen, so wenig wie Kinder, die noch keiner vernünftigen Thätigkeit fähig sind. Ungeachtet inzwischen die vernünftige Thätigkeit die oberste Bedingung des höchsten Guts für die Menschen als vernünftige Wesen ist, so macht sie doch allein noch nicht das ganze höchste Gut aus. Der Tugendhafte kann durch seinen körperlichen Zustand und durch die äußern Umstände, die nicht in seiner Gewalt sind, sehr unglücklich seyn; und daß Glückseligkeit überhaupt ein wesentliches Bestandstück des höchsten Gutes sey, darin stimmen doch alle überein. Deßwegen ist es das Ziel der wissenschaftlichen Politik (im weitern Sinne), die bürgerliche Gesellschaft so zu organisiren und zu leiten, daß die Menschen sowohl durch ihre Gesinnung, als auch durch ihre äussern Verhältnisse der Tugend fähig, und eben dadurch wiederum des höchsten Gutes, so weit es für sie möglich ist, theilhaft werden.

Der Begriff des höchsten Guten, der als Maaßstab zur Beurtheilung der Zwecke des sittlichen Handelns dient, gewährt nun auch das eigentliche Merkmal des Begriffes der Tugend. Der Seele kommen Affecten (παθη), Vermögen (δυναμεις) und Bestimmungen jener (Fertigkeiten, ἑξεις) zu. Die Affecten sind Begehrungen mit Lust oder Unlust verknüpft. Die Vermögen sind die Anlagen, wodurch wir der Affecten fähig sind. Die Bestimmungen betreffen das Verhalten gegen die Affecten. Nun sind die Tugenden weder Affecten noch Vermögen. Denn um der Affecten überhaupt willen werden wir weder gut noch böse genannt, weder geta-

delt, noch gelobt. Die Affecten äuſſern ſich ohne vorherige Ueberlegung; die Tugenden und Laſter aber, als ſolche, niemals. Durch die Affecten werden wir bewegt: durch Tugenden und Laſter nicht; in Anſehung dieſer befinden wir uns bloß in einem gewiſſen Verhältniſſe (κατα μεν τα παθη κινεισθαι λεγομεθα· κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι, αλλα διακεισθαι πως). Eben deßwegen ſind die Tugenden auch keine Vermögen. Wir heißen weder gut noch böſe, weil wir ein Vermögen der Affecten haben, und wir ſind auch von Natur weder gut noch böſe, da doch die Vermögen in uns von Natur vorhanden ſind. Sonach bleibt nichts übrig, als wie, daß die Tugenden ſelbſtthätige Beſtimmungen (ἕξεις) ſeyn müſſen. Hiermit iſt aber vorerſt nur der pſychologiſche Charakter der Tugend angegeben, noch nicht der moraliſche. Ueberhaupt genommen iſt die Tugend eine Fertigkeit, wodurch Jemand ein guter Menſch iſt, d. i. ſeine Geſchäffte gut verrichtet. Nun läßt ſich aber von allen ſtetigen und diſcreten Dingen ein Mehr, ein Weniger und ein Mittelmaaß annehmen, und zwar in Hinſicht auf die Dinge ſelbſt, oder in Hinſicht auf ihre Beziehung zu uns. In Hinſicht auf die Dinge ſelbſt iſt das Mittelmaaß dasjenige, was zwiſchen den beyden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, in der Mitte liegt, und dieſes Mittelmaaß iſt allen Dingen gleich. In Hinſicht auf die Beziehung der Dinge zu uns iſt es dasjenige, was für uns da ſeyn muß, ſo daß weder Zuviel noch Zuwenig da iſt. Dieſes Mittelmaaß iſt aber für jeden Menſchen verſchieden. Was dem Milon zu wenig Speiſe iſt, iſt dem Anfänger in gymnaſtiſchen Uebungen zuviel. Jeder vernünftige Menſch aber ſtrebt

nach

nach dem Mittelmaaße, nicht in Hinsicht auf das Object, sondern in Hinsicht auf sich selbst. Jede Wissenschaft oder Kunst kann nur alsdann auf Vollendung ihrer Erzeugnisse Anspruch haben, wenn sie bey denselben das Mittelmaaß erreicht, so daß ihnen weder etwas genommen, noch hinzugefügt werden kann, gleichsam als ob das Zuviel und Zuwenig ihre Vollkommenheit mindere oder aufhebe. Die Tugend bezieht sich auf Affecten und Handlungen aus denselben, und bey diesen giebt es ganz besonders ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittelmaaß. Das Mittelmaaß allein billigt die Vernunft; die beyden Extreme verwirft sie. Die Tugend besteht also gerade darin, zu bestimmen, zu welcher Zeit, aus was für Gründen, gegen was für Menschen, zu welchem Zwecke, und auf welche Art man aus Affecten handeln solle; d. i. das Mittelmaaß des Handelns aus Affecten zu bestimmen. Denn dieses drückt das Sittlich-Beste aus, und wird als gut und recht anerkannt und gepriesen. Die Tugend ist also eine Fertigkeit, mit Klugheit einen Entschluß des Handelns zu fassen und auszuführen, der das dem Subjecte angemessene Mittelmaaß bezweckt und realisirt, als welches der durch die Vernunft bestimte Kanon des Sittlich-Guten und Rechten ist. Die Pythagoreer hatten denselben Begriff der Tugend; nur beruhte er bey ihnen mehr auf einem glücklichen Zutreffen der Folgerungen aus ihren Principien, wie auf einer gründlichen Untersuchung des praktischen Vernunftvermögens. Das Gute, sagten sie, ist etwas genau Begrenztes und Bestimtes; das Böse etwas Unbegrenztes und Unbestimtes. Daher ist das Gute schwer, das Böse leicht zu erreichen, wie es schwer

iſt, ein Ziel zu treffen, und leicht, es zu verfehlen *). Εσθλοι μεν γαρ ἁπλως · παντοδαπως δε κακοι.

Der Unterſchied des Ariſtoteliſchen Moralſyſtems von dem Stoiſchen, dem Epikuriſchen und dem Platoniſchen, ergiebt ſich leicht, wenn man nur die Begriffe von dem höchſten Gute und der Tugend, welche den letztern zum Grunde liegen, mit den Ariſtoteliſchen vergleicht. Die Stoiker ſchloſſen die Glückſeligkeit, ſoferne ſie von äuſſern Dingen abhängt, und durch die ſinnliche Organiſation des Menſchen beſtimt wird, ganz vom Begriffe des höchſten Gutes aus. Die Glückſeligkeit des Stoiſchen Weiſen beſtand in dem Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Würde ſelbſt, und ſie konte bey ihm ſtatt finden, auch unter den größten körperlichen Leiden und den härteſten äuſſern Schickſalen, die den Weiſen betrafen. Die Tugend des Stoiſchen Weiſen war die Uebereinſtimmung der Zwecke ſeiner Handlungen mit dem Vernunftbegriffe des ſchlechthin Guten, d. i. deſſen, was immer und durchaus dem Menſchen nützt. Die Moral der Stoiker erhielt durch dieſe Begriffe etwas Ueberſpanntes, und über das Vermögen der menſchlichen Natur Hinausgehendes. Ariſtoteles paßte ſeinen Begriff des höchſten Gutes mehr den Forderungen der geſamten menſchlichen Natur an, wie ſie einmal iſt. Aeuſſere Glückſeligkeit war ihm ein dem Begriffe des höchſten Gutes unentbehrliches Stück, ſofern von einem höchſten Gute die Rede iſt, das Endzweck der Beſtrebungen des Menſchen ſeyn ſoll. Der Ariſtoteliſche Weiſe konte daher tugendhaft ſeyn, auch bey körperlichen Leiden und unter harten Schickſalen; aber er war alsdenn nicht glückſelig. Auch der Ariſtote-

*) Ethic. ad Nicom. II, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 3. Magn. Moral. I, 25. Metaphyſ. I, 5.

stotelische Begriff der Tugend vertrug sich besser mit der menschlichen Natur, als der Stoische. Von der Apathie wollte Aristoteles nichts wissen. Nur ein Mittelmaaß im Verhalten gegen die Affecten sollte ein tugendhafter Mensch beobachten. Deßwegen gab es für ihn nicht Eine Tugend und Ein Laster von gleichem Werthe und Unwerthe; sondern er nahm Grade der Tugend, wie des Lasters an, und erklärte eine Handlung für moralisch edler oder schlechter, als die andere. Hierbey vergab A. den Ansprüchen der im Sittlichen gesetzgebenden Vernunft nichts. Er verwarf schlechthin den Epikurischen Begriff des höchsten Guts und der Tugend, dessen wesentliches Merkmal und Maaßstab vom sinnlichen Vergnügen allein entlehnt war. Das Platonische Ideal des Guten, wonach der Mensch in seinem Handeln streben sollte, war ihm zu schwärmerisch, und widerstritt auch seinen theoretischen Meynungen von der objectiven Existenz der Ideen überhaupt. Der auf jenem beruhende Kanon der Sittlichkeit schien ihm nicht auf alle mögliche einzelne freye Handlungen anwendbar, und auch nicht mit der menschlichen Natur, wie sie ist, ganz verträglich.

Die Tugend kann als moralischer Charakter eines Menschen überhaupt, und auch in besonderer Beziehung auf einzelne Handlungen desselben verstanden werden. In der erstern Bedeutung ist es, um Jemanden die Tugend beylegen zu können, nicht hinreichend, daß er in einzelnen Fällen tugendhaft handle, oder daß einzelne seiner Handlungen das empirische Merkmal der Tugend haben; sondern es wird dazu erfordert, daß der Mensch die Beschaffenheit der Handlungen in ihrem Verhältnisse zur Moralität wirklich kenne; daß er die Handlung absichtlich und um

der sittlichen Maxime willen so ausübe; daß endlich seine Gesinnung in dieser Handelnsweise fest und unerschütterlich sey. In der wirklichen Aeusserung des tugendhaften Charakters überhaupt unterscheidet Aristoteles zwey Hauptarten derselben, und folglich zwey Hauptarten der einzelnen Tugenden. Die erstere entspringt unmittelbar aus der Vernunfteinsicht der Güte der Handlung, wodurch der Wille zur Realisirung dieser bestimt wird. Die andere entspringt aus der Gewöhnung des Willens, auf eine der sittlichen Maxime gemäße Weise sich praktisch zu verhalten. Daher ist die Tugend überhaupt nicht angebohren, sondern kann nur erworben werden. Nimt man die Tugend in der zweyten Bedeutung, so gilt sie von den Handlungen selbst, und ist so mannigfaltig, wie die sittlichfreyen Handlungen es sind. In diesem Sinne kann Jemand Tugenden ausüben, ohne darum die Tugend (als Charakter überhaupt) zu besitzen. Der Satz: Es giebt nur Eine Tugend, gilt also bloß von der Tugend in der ersten, nicht aber von der Tugend in der zweyten Bedeutung *).

Daß die Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen dem Zuviel und Zuwenig das Wesen der Tugend sey, suchte A. aus der Induction von Handlungen darzuthun, welche wir tugendhaft nennen. So ist die Tapferkeit das Mittelmaaß zwischen Zaghaftigkeit und Verwegenheit; die Mäßigkeit zwischen unempfindlicher Trägheit und Unmäßigkeit; die Sparsamkeit zwischen Geiz und Verschwendung; der Edelmuth zwischen Ehrfurcht und Niederträchtigkeit; die Milde zwischen Zorn und Niederträchtigkeit u. w. Für manche von den Extremen, weil sie im wirklichen Leben

*) Ethic. ad Nicom. II, 1-3. Magn. Moral. I, 1-6. Ethic. ad Eudem. II, 1. 2.

Leben seltener vorkommen, vermißte A. in der griechischen Sprache besondere Namen; z. B. für die unempfindliche Trägheit, die auch für die Wohllust gar keine oder sehr wenig Empfänglichkeit hat; diese, meynte er, sey ein so ungewöhnliches Phänomen (bey den Griechen), daß man nicht daran gedacht habe, sie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Inzwischen entgieng es dem A. doch nicht, daß es auch Gesinnungen und Handlungen gebe, deren moralischer Werth nicht nach dem Gesetze des Mittelmaaßes beurtheilt werden könne; z. B. Schadenfreude, Haß, Neid, Unverschämtheit, und unter den wirklichen Handlungen, Ehebruch, Diebstahl, Mord, sind keine Extreme, die ein Zuviel und Zuwenig ausdrücken, und folglich auf ein Mittelmaaß hindeuten. Diese Gesinnungen und Handlungen, sagte er, sind schlechthin böse, und bey ihnen nach einem Mittelmaaße fragen, hieße eben soviel, wie in den Extremen selbst, dem Zuviel und Zuwenig, ein Mittelmaaß aufsuchen wollen, oder ein Mittelmaaß im Unrechtthun für Rechtthun halten. Es ist zu verwundern, daß A. nicht durch diese Bemerkung auf das Einseitige und Unanwendbare seines Sittenprincips auf alle mögliche Gesinnungen und Handlungen geleitet wurde. Denn wenn Handlungen nur dadurch böse sind, daß sie sich von dem Mittelmaaße entfernen, so können offenbar solche Handlungen, die auf gar kein Mittelmaaß Beziehung haben, weder gut noch böse genannt werden. Es fehlt also an einem Kanon, nach welchem solche Handlungen schlechthin böse zu nennen wären. Die Erklärung, welche A. hiervon giebt, erklärt es nicht *).

Zur

*) Ethic. ad Nicom. II, 6. 7.

Zur weitern Charakteriſirung des Mittelmaaßes als des Kanons der Tugend bemerkte Ariſtoteles noch folgendes. Es giebt überhaupt drey praktiſche Verhältniſſe des Menſchen: zwey Laſter, von denen das Eine über das Mittelmaaß hinausgeht, das Andere dahinter zurückbleibt, und die Tugend, die das Mittelmaaß ſelbſt ausdrückt. Die Extreme ſtreiten mit dem Mittelmaaße, und mit ſich ſelbſt. Wird das Gleiche mit dem Kleinern verglichen, ſo iſt es größer, als dieſes, und wird es mit dem Größern verglichen, iſt es kleiner, als dieſes. So übertrifft auch das Mittelmaaß in Affecten und Handlungen diejenigen Arten des Handelns, wo dasſelbe nicht erreicht wird, und entfernt ſich von denen, welche über dasſelbe hinausgehn. Der Tapfere ſcheint dem Feigen verwegen und dem Verwegenen feige zu ſeyn, und eben ſo wird der Mäßige von dem Unempfindlichen für unmäßig, und von dem Unmäßigen für unempfindlich gehalten. Der Widerſtreit der Extreme gegen einander ſelbſt iſt größer, als der Widerſtreit derſelben gegen das Mittelmaaß. Die Extreme ſind am weiteſten von einander ſelbſt entfernt; daher auch am meiſten einander entgegengeſetzt. Auſſerdem iſt auch zwiſchen manchem Extreme und dem Mittelmaaße eine gewiſſe Aehnlichkeit, da hingegen die Extreme ſelbſt ſich ſchlechthin widerſtreiten. So iſt der Tapferkeit die Verwegenheit, der Verſchwendung die Freygebigkeit ähnlich; Verſchwendung und Geiz, Tapferkeit und Freyheit aber, ſtehn einander ſchlechthin entgegen. Zuweilen iſt mit dem Mittelmaaße das Zuwenig, zuweilen das Zuviel, mehr im Widerſtreite. Dieſes rührt aus zwey Urſachen her. Die eine liegt in der Sache ſelbſt; weil das eine Extrem dem Mittelmaaße näher und ihm ähnlicher iſt, ſo ſetzen wir

ihm

ihm deßwegen nicht das Medium, sondern das andere Extrem entgegen. Der Tapferkeit scheint die Verwegenheit näher und ähnlicher zu seyn; daher setzen wir ihr nicht diese, vielmehr die Feigheit entgegen. Die zweyte Ursache liegt in Uns. Laster, zu denen wir von Natur geneigter sind, scheinen uns dem Mittelmaaße entgegengesetzter zu seyn; haben wir von Natur stärkern Hang zur Wohllust, so gehn wir leichter zur Unmäßigkeit, als zur Mäßigkeit, über; daher nennen wir diejenigen Laster dem Mittelmaaße mehr entgegengesetzt, zu denen der Uebergang von uns leichter geschieht *).

Gerade weil das Wesen der Tugend auf der Beobachtung des Mittelmaaßes im praktischen Verhalten nach den Affecten besteht, ist die Tugend mit großen Schwierigkeiten verbunden. Es ist oft nichts weniger als leicht, jenes Mittelmaaß richtig zu beurtheilen. Schon den Mittelpunct eines Kreises zu finden, ist nicht Jedermann's Sache, sondern erfordert einen verständigen und unterrichteten Kopf. Jeder kann zürnen, Geld verschenken, Güter verschwenden; allein zu entscheiden, wem, wie viel, zu welcher Zeit, warum, und wie zu zürnen oder zu schenken sey, kann nicht Jeder entscheiden, ist auch schwer zu beurtheilen. Das Mittelmaaß des Handelns drückt immer eine Vollkommenheit aus; jede Vollkommenheit ist etwas Seltenes, und eben deßhalb etwas Preiswerthes. Aristoteles gab hier mehrere an und für sich treffliche Rathschläge. Wer nach dem Mittelmaaße strebt, muß sich vorzüglich von demjenigen entfernen, was diesem am meisten entgegengesetzt ist; unter den Extremen ist das eine mehr fehlerhaft, das andere weni-

*) Ethic. ad Nicom. II, 8. Magn. Moral. I, 9.

weniger; man hat also dem größten Uebel am meisten auszuweichen. Daher ist Studium seiner selbst nöthig, zu was für Lastern man den stärksten Hang habe; denn zu einigen sind wir von Natur geneigter, als zu andern. Es läßt sich dieses am besten abnehmen aus der Art des Vergnügens oder des Schmerzes, die wir bey unserm Handeln zu gewinnen oder zu vermeiden suchen. Die Beschaffenheit des Vergnügens und der Werth desselben, wenn es Ziel unserer Handlungen ist, müssen am sorgfältigsten von uns geprüft werden, weil wir eben in Hinsicht auf dieses Ziel nicht unbestochene Richter des Mittelmaaßes zu seyn pflegen. Von dem Uebermaaße aber vornehmlich der Neigung, welche uns mehr als die andere beherscht, ziehn wir uns dadurch ab, daß wir uns zu der entgegengesetzten hinwenden. Ungefähr so, wie die Greise in Troja gegen die griechische Helena gestimt waren, sollen wir gegen das Vergnügen gestimt seyn; durch die Wohllust selbst aber unsere Freyheit nie in Fesseln legen lassen. Freylich ist auch diese Art, das Mittelmaaß zu erreichen, schwer und mühsam, hauptsächlich in einzelnen Fällen. Es läßt sich nicht immer mit Zuverlässigkeit entscheiden, auf welche Art, aus welchen Gründen, welchen Menschen, und wie lange zu zürnen sey. Wir loben zuweilen Menschen, die wenig zürnen, und nennen sie sanftmüthig; zuweilen legen wir aber auch denen einen männlichen Muth bey, die hart zürnen. Indessen wer nur ein wenig von der Linie der Vollkommenheit abweicht, oder nur ein wenig über dieselbe hinausschweift, wird nicht getadelt. Nur der zieht sich Tadel zu, der sich von jener Linie zu weit entfernt; denn diese Entfernung fällt zu sehr in die Augen, um nicht mit Misfallen bemerkt zu werden. Die

bestimte

bestimte Grenze aber, wo z. B. der Zürnende Tadel verdient, ist nicht auszumachen. Hier giebt nur das Gefühl das Richtmaaß an *).

Da die Tugenden von zwiefacher Art sind, soferne sie entweder aus der unmittelbaren vernünftigen Willensbestimmung entspringen, oder nur für Folgen der Gewöhnung der Neigungen unter eine vernünftige Willensmarime gehalten werden können; so ist auch die Zurechnung des Verdienstlichen dabey von zwiefacher Art. Tugenden der erstern Art können an sich selbst und in jedem einzelnen Falle ganz zugerechnet werden; denn die Freyheit des Menschen erweist sich hier als völlig gegenwärtig und entscheidend. Hingegen die Tugenden der zweyten Art können nicht in eben dem Maaße zugerechnet werden, und verdienstlich seyn, weil hier die Freyheit nicht ganz und oft gar nicht im Bewußtseyn gegenwärtig ist; sondern die Gewohnheit gewissermaßen mechanisch zum Handeln disponirt, wiewohl die Gewohnheit hier moralischgute Handlungen erzeugt. Gleichwohl sind doch auch diese guten Handlungen aus Gewohnheit nicht ohne Verdienst; sie gehen zwar so einzeln für sich genommen nicht unmittelbar von unserer Freyheit aus; aber die Gewohnheit selbst ist verdienstlich, sofern das Princip derselben ein Werk unserer eigenen Selbstbestimmung war. Denn von der Gewohnheit hat man das Princip in seiner Gewalt; aber weniger oder gar nicht die Gewohnheit selbst **).

Man kann in sittlichem Betrachte drey verschiedene Hauptlebensarten der Menschen unterscheiden, die wohllüstige, die echtbürgerliche und die contem-

*) Ethic. ad Nicom. II. 9. Magn. Mor. I, 9.
**) Ethic. ad Nicom. III, 8.

templative. Bey der erſten iſt es bloß darauf angeſehen, die Summe der ſinnlich angenehmen Empfindungen möglichſt zu erhöhen, und der ſinnlich unangenehmen möglichſt zu vermindern. Dieſe Lebensart iſt keine moraliſche, und überhaupt nicht diejenige, welche ein vernünftiges Weſen, als ſolches, führen ſoll; ſie iſt einem Naturinſtincte untergeordnet, der dem Menſchen mit dem Thiere gemeinſchaftlich iſt; nicht einer Regel der vernünftigen Freyheit, die doch den eigenthümlichen Charakter des Menſchen ausdrückt, und ihn über das Thier emporhebt. Die contemplative Lebensart hat die Erkentniß des Wahren, Guten und Schönen zum Endzwecke; ſie führt den Geiſt aus der Sphäre der Thätigkeit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben heraus, und läßt ihn lediglich bey Betrachtungen verweilen; ſie benimmt ihm ihrer Natur nach die Veranlaſſung, laſterhaft zu ſeyn, aber auch zugleich die Veranlaſſung, tugendhaft zu handeln. Die contemplative Lebensart iſt demnach nicht mehr und nicht weniger als eine negative Tugend, die, wenn es auf reelle Tugend ankomt, ſich kein Verdienſt beyzumeſſen hat. Sie kann ſogar mit dem ſchändlichſten Leben beſtehn, indem Jmand mit allem Eifer der theoretiſchen Erkentniß des Wahren und Guten nachſtrebt, ohne daß dieſes einigen Einfluß auf ſeine wirkliche Handelnsweiſe hat, die vielleicht mit jener Erkentniß ſchnurſtracks im Widerſpruche iſt. Wenn bey einem Menſchen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns ſich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, ſeine Schändlichkeit noch auffallender werden zu laſſen. Folglich iſt es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der echt bürgerlichen bezeichnet, die für eine ſchlechthin moraliſch gute gelten kann.

Hier

Hier handelt der Menſch als Bürger der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung, als das Mittelmaaß des Handelns, und ſonach als das beſte Handeln vorſchreibt *).

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Weſens der Tugend geht Ariſtoteles zur Schilderung der einzelnen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet ſie nach den beſtimten Verhältniſſen des Menſchen zu äuſſern Ereigniſſen, zu äuſſern Gütern und zu andern Menſchen. Nach dieſem Leitfaden charakteriſirt er alſo die Tugenden der Tapferkeit, Mäßigkeit, Liberalität, Großmuth, Ehrliebe, Beſcheidenheit, Sanftmuth, der Wahrhaftigkeit, Biederkeit, Urbanität, der Gerechtigkeit, Billigkeit und Freundſchaft. Eine ausführliche Erörterung deſſen, was er über die Natur dieſer Tugenden, und der ihnen entgegengeſetzten Laſter ſagt, gehört hierher nicht. Bloß über den Ariſtoteliſchen Begriff von der Gerechtigkeit will ich hier etwas anmerken, ſoviel nöthig iſt, um ſeine Idee vom Naturrechte aufzuhellen, die er zuerſt unter den Philoſophen beſtimter auffaßte, wiewohl er ſie nicht weiter verfolgte und zur Wiſſenſchaft ausbildete, auch bey weitem nicht ſcharf genug von der moraliſchen Pflicht der Gerechtigkeit unterſchied **).

Die Gerechtigkeit drückt an und für ſich ſelbſt, ſagt A., den Charakter der Tugend überhaupt ſo genau aus, und iſt ſo viel befaſſend, daß es zu entſchuldigen iſt, wenn manche Philoſophen die Tugend durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwiſchen kann

*) Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

**) Ethic. ad Nicom. libb. III. IV. Ethic. ad Eudem. lib. III.

kann Jemand feige, unmäßig, verſchwenderiſch ſeyn, alſo untugendhaft, ohne darum ungerecht zu ſeyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald als eine einzelne Tugend, bald als die Tugend überhaupt betrachten. Nimt man ſie im letztern Sinne, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der in allen ſeinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimt man ſie aber im erſtern, und in dieſem iſt hier beſonders von ihr die Rede, ſo iſt der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äuſſere (für ihn verbindliche) Geſetz verbricht, ſich nicht mehr anmaaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überſchreitet. Der ungerechte Mann iſt hiervon das Gegentheil. Die äuſſere Gerechtigkeit verhält ſich alſo zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus dieſen Bemerkungen geht auch ſchon hervor, daß die äuſſere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes beſteht, ſo daß Jemand in dem Verhältniſſe, in welchem er zu andern ſich befindet, ſey er nun mit ihnen gemeinſchaftlich einem Geſetze unterworfen oder nicht, nicht zuviel und nicht zuwenig ſich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengeſetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel; z. B. wo Jemand von dem Andern mehr fodert, als ihm zukomt; das Andere bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leiſten will, als er zu leiſten ſchuldig iſt; der Richter ſoll denn das Mittelmaaß zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig entſcheiden. Recht iſt alſo die Norm der Verhütung des Schadens. Wenn Zweifel entſteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig ſey, wenden ſich die Parteyen an den Richter, d. i. ſie wenden ſich an das Recht; denn der Richter ſoll nichts anders ſeyn, als wie das Recht in

Per-

Person. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwischen unrechtmäßigem Vortheile des Einen, und dem Schaden des Andern; und indem er dieses ausmittelt, mittelt er das Recht aus *).

Das Recht in Beziehung auf die Gesellschaft ist zwiefach, das häusliche und das bürgerliche Recht (το οικονομικον δικαιον, το πολιτικον). Jenes begreift unter sich das Eherecht, das elterliche Recht und das Herrschaftsrecht. Die Familie macht überhaupt nur Eine und Dieselbe Person aus, da ihr Zweck ein gemeinschaftlicher ist, die Erhaltung und Beförderung des Hauswesens. Die Person kann gegen sich selbst nicht ungerecht seyn; das Recht der einzelnen Hausgenossen wird durch den gemeinschaftlichen Zweck bestimt; über die Erreichung desselben kann aber nur die beste Einsicht entscheiden, die dem Hausvater zukomt; diesem also sind die übrigen Hausgenossen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, so thäte er sich selbst Unrecht; das äussere bürgerliche Recht ist demnach hier nicht anwendbar; und hierin liegt auch die Ursache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen gesondert werden muß. Es ist aber wohl zu verstehn, daß der Hausvater hierdurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; sondern das Gesetz der Vernunft allein begründet sein Recht. Als vernünftiger Hausvater ist er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der gesamten Familie, und folglich auch der Beschützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenossen **).

Das

*) Ethic. ad Nicom. V, 1-9. Magn. Mor. I, 34. Ethic. ad Eudem. lib. IV.

**) Ethic. ad Nic. V, 10.

Das bürgerliche Recht theilt sich wieder in das natürliche und das positive. Jenes ist dasjenige, was an und für sich selbst allgemeingültig ist, es mag ausdrücklich als Recht bestimt seyn oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν, και ου τω δοκειν, η μη); dieses dasjenige, welches sich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs gleichgültig war, ob und wie sie geschehen, durch welches aber eben die Indifferenz dieser Handlungen aufgehoben oder beschränkt wird, wie z. B. es positives Recht ist, daß man zur Lösung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern solle. Das positive Recht begreift folglich alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und bestimt ist. Die Meynung Einiger, daß es überhaupt nur positive Rechte gebe, weil das, was von Natur bestehe, unwandelbar und sich überall gleich sey (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Persern auf gleiche Weise brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verschiedenen Völkern verschieden seyen, wird vom Aristoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptete er, ausser dem positiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verschiedenheit des Rechts gelte nicht in Ansehung des letztern, sondern in Ansehung jenes (Εστι γαρ, ὁ μαντευονται τι παντες Φυσει κοινον δικαιον και αδικον, καν μηδεμια κοινωνια προς αλληλους ᾖ, μηδε συνθηκη. Rhet. I, 13). Die positiven Rechte entspringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menschen betreffend den Nutzen gewisser Handelnsweisen. Diese Uebereinkunft beruht auf subjectiver Beurtheilung, deren Resultate sehr verschieden seyn können. Daher gleichen die positiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk

hat

hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt; das andere größere; wie es die Meynung von dem individuellen Bedürfnisse mit sich brachte. Derselbe Fall ist bey der Verschiedenheit der willkührlichen Rechte bey verschiedenen Völkern. Die Völker haben auch verschiedene Statsformen; gleichwohl läßt sich nur Eine beste d. i. natürliche, gerechte Statsform denken. Zur Bestätigung der Existenz des Naturrechts beruft sich Aristoteles noch auf die Appellationen an ein natürliches Recht, welche die dramatischen Dichter ihren Personen in den Mund legten. Eine weitere Entwickelung und Anwendung des Begriffes vom natürlichen Rechte an und für sich hat A. nicht unternommen. Was dahin etwa zu rechnen wäre, hat er in seine Politik verwebt *).

Merkwürdig ist aber noch die Art, wie er die Billigkeit (ἐπιείκεια) von der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) unterscheidet. Beyde sind nicht einerley, machen aber gleichwohl zusammen Einen und denselben Gattungsbegriff aus. Man lobt den billigen Mann, und zieht ihn sogar in gewissen Fällen dem bloß gerechten vor. Nun wäre es ungereimt, das Billige zu loben, wenn es etwas vom Gerechten wesentlich verschiedenes wäre; denn entweder wäre das Gerechte nicht moralisch gut, oder das Billige wäre nicht gerecht, wenn es etwas Anderes wäre; sind aber beyde, das Billige und Gerechte, moralisch gut, so sind sie dasselbe. Das Billige ist eine Art des Gerechten, und besser, als dieses; es ist gleichwohl nicht in dem Sinne besser, als das Gerechte, als ob es von einer andern Gattung wäre. Die Schwierigkeit des Unterschiedes entspringt daher, daß das Billige gerecht ist nicht dem positiven Gesetze gemäß, sondern als Verbesserung des positiven Gesetzes. Jedes posi-

tive Geſetz iſt allgemein; es iſt nicht immer möglich, in dieſer Allgemeinheit alle einzelne Fälle, die unter das Geſetz gehören können, zu beſtimmen; daher giebt der Geſetzgeber nur die Norm für die Handlungen an, wie ſie gewöhnlich geſchehen und vorkommen, wobey er wohl weiß, daß dieſe Norm auf mögliche einzelne Fälle, welche doch das Geſetz unter ſich befaſſen müßte, nicht paſſen möchte. Dieſer Mangel des Geſetzes wird nicht vom Geſetzgeber verſchuldet, ſondern hat ſeinen Grund in der Natur der Sache. Angenommen, daß Jemand gegen das allgemein ausgedrückte Geſetz verſtieße, wie es ausgedrückt iſt, ohne doch in der That nach der Abſicht des Geſetzgebers bey dem Geſetze illegal zu handeln; ſo entſchiede der Richter gerecht, der den Handelnden nach dem Buchſtaben des Geſetzes beſtrafte; hingegen entſchiede er beſſer als gerecht, er entſchiede billig, und wie der Urheber des Geſetzes, falls er Richter nach ſeinem eigenen Geſetze wäre, ſelbſt entſcheiden würde, wenn er den Handelnden nicht beſtrafte. Die Billigkeit iſt alſo nach Ariſtoteles die Geſinnung, die mangelhafte poſitive Geſetzlichkeit mit der natürlichen Rechtmäßigkeit auszugleichen. Και εστιν αὐτη ἡ φυσις ἡ του επιεικους, επανορθωμα νομου, ἡ ελλειπει δια το καθολου. Ein billiger Menſch iſt überhaupt derjenige, der im thätigen Leben nicht auf das ſtrenge geſetzliche Recht zum Schlimmern dringt, ſondern von dem Rechte nachläßt, ob er es gleich nach dem Geſetze fordern könte (ὁ μη ακριβοδικαιος επι το χειρον, αλλ' ελαττωτικος, καιπερ εχων τον νομον βοηθον *). Ariſtoteles hat hier bloß die Billigkeit in einer particularen Beziehung auf die durch poſitive Geſetze beſtimte Gerechtigkeit charakteriſirt, nicht in ihrem Ver-

(* Ethic. ad Nicom. V, 14.

Verhältniſſe zur Gerechtigkeit überhaupt. Hätte er auf das letztere Verhältniß geachtet, ſo würde er gefunden haben, daß er hier die Billigkeit durch die Gerechtigkeit überhaupt erklärte, alſo zwiſchen Billigkeit und Gerechtigkeit den Unterſchied ganz aufhob, der doch weſentlich gegründet iſt. Denn die Verbeſſerung des fehlerhaften Geſetzes iſt ſtrenge genommen nur Gerechtigkeit, nicht Billigkeit. Daher mußte er auch zu den Sätzen ſeine Zuflucht nehmen, daß Billigkeit eine Art Gerechtigkeit, und doch etwas Beſſeres, als Gerechtigkeit, ſey. Die Urſache dieſer ſeiner Misverſtändniſſe war die Verwechslung der Pflicht und des Rechts, der Moralität und Legalität. Derjenige iſt gerecht, der die Rechte des Andern reſpectirt. Derjenige iſt billig, der in Hinſicht auf die moraliſche Würde der Menſchheit ſein eigenes Recht beſchränkt oder aufopfert, wo dieſes dem ſittlich guten Zwecke des Andern beförderlich iſt.

Ariſtoteles hatte den Zuſtand angenehmer Empfindungen, ſoferne er entweder eine Folge der vernünftigen Thätigkeit des Menſchen iſt, oder ſich mit derſelben verträgt, und ſie begleitet, als ein weſentliches Beſtandſtück in den Begriff des höchſten Gutes aufgenommen. Dieſer Zuſtand angenehmer Empfindungen aber, bey ſeiner mannichfaltigen Beſchaffenheit, und da er ſo im Allgemeinen gedacht mit dem Begriffe der Wohlluſt (ἡδονη) überhaupt zuſammenläuft, bedurfte noch einer nähern Beſtimmung und engeren Einſchränkung, um für ein echtes Beſtandſtück des höchſten Gutes gelten zu können, und einerſeits nicht das Ariſtoteliſche Moralſyſtem dem Verdachte auszuſetzen, als ob es die Wohlluſt unbedingt begünſtige, und ſich folglich im Weſentlichen nicht von den Moralſyſtemen der Cyrenaiker und

Epikureer unterſcheide, andererſeits in ſeiner Abhängigkeit von der Tugend, als der Bedingung, einzuleuchten. Ohnehin urtheilte A. ſehr richtig, daß eine genauere Unterſuchung der Wohlluſt, wie weit ſie Zweck des vernünftigen Handelns ſeyn möge, zur ſicheren Anwendung der Theorie der Sittlichkeit unumgänglich ſey; da einmal die Menſchen bey ihrem Thun und Laſſen nach angenehmen Empfindungen überhaupt ſtreben, die Beobachtung des ſittlichen Geſetzes dies Streben auch nicht ſchlechthin ausſchließt, und ohne an die menſchliche Natur überſpannte, und eben deßwegen nicht zu realiſirende Forderungen zu thun, nicht ausſchließen kann; mithin alles darauf ankomt, den Begriff der ſittlichen Wohlluſt gehörig feſtzuſetzen. A. hat ſich daher bemüht, die Natur des Vergnügens überhaupt nach ſeinen mannichfaltigen Arten und Gründen, und nach ſeinem verſchiedenen Werthe in Beziehung auf die Sittlichkeit genauer zu beſtimmen. Er widerlegte ausführlich die Behauptung, daß ſinnliche Glückſeligkeit (Wohlluſt) unbedingt der Zweck des ſittlichen Handelns ſeyn müſſe, und beſtritt hierin namentlich den Eudoxus, einen geachteten Philoſophen der Zeit, der den groben Eudämonismus vertheidigte. Die wahre Glückſeligkeit ſetzte er in das Vergnügen, das entweder durch die Tugend (die vernünftige Thätigkeit) bewirkt wird, oder ſich mit derſelben verträgt; und hieraus folgerte er, daß die höchſte Glückſeligkeit ſich nur mit der vollkommenſten Tugend zuſammenfinden möge. Die vollkommenſte Tugend kann aber nur in derjenigen Thätigkeit des Menſchen gegründet ſeyn, welche an und für ſich die edelſte iſt, man mag hierunter die Thätigkeit des Verſtandes verſtehn, oder ſonſt irgend eines Vermögens, das an ſich ſelbſt edel und göttlich iſt, und den höchſten

ſten Zweck ausdrückt. Nun können wir uns kein edleres Vermögen des Menſchen vorſtellen, als den Verſtand, und, was durch den Verſtand gedacht wird, iſt von allem Erkennbaren das edelſte; daher iſt auch die höchſte Glückſeligkeit mit der vollkommenſten Thätigkeit des Verſtandes verknüpft, und das Vergnügen, welches aus der Betrachtung der Dinge und der Weißheit entſpringt, iſt das größte. Dieſe Glückſeligkeit hat zugleich den Charakter, daß ſie am reinſten iſt und am längſten dauert; denn wir können uns länger mit der Betrachtung unterhalten, als mit irgend einer andern Beſchäfftigung. Ariſtoteles fand es wahrſcheinlich, daß der Beſitz der Wiſſenſchaft angenehmer ſey, als das Suchen derſelben. Ueberhaupt aber hat die Weißheit und das Streben nach derſelben den Vorzug vor andern Arten der Glückſeligkeit; z. B. vor dem Beſitze äuſſerer Güter dadurch, daß der Weiſe ſich ſelbſt genug iſt, Anderer Hülfe nicht bedarf, den Genuß des Vergnügens, welches die Weißheit gewährt, ſtets in ſeiner Gewalt hat, und daher auch ſeinen Zweck völlig erreicht; das hingegen der Beſitzer äuſſerer Güter, dem aber die Weißheit mangelt, ſeine Güter nicht zu gebrauchen, überhaupt nicht zu handeln weiß, und immer von den äuſſern Dingen und andern Menſchen abhängig iſt. Auch ſcheint der Genuß der höchſten Glückſeligkeit Muſſe und Ruhe zu erfordern. Dieſe findet ſich bey der äuſſerlichen bürgerlichen Thätigkeit nicht, ſelbſt wenn ſie noch ſo vernünftig iſt, und noch ſo gut gelingt, alſo die größte Summe von Annehmlichkeiten verſchafft, welche ſie nur verſchaffen mag; denn der edelſte Krieger, der edelſte Staatsmann, iſt im Wirbel ſeiner Geſchäffte oft auſſer Stande, eben jener Annehmlichkeiten froh zu werden. Wenn aber Jemand

der Betrachtung der Dinge nachhängt, genießt er auch der Muße und Ruhe, und er wird vollends durch nichts im Gefühle seiner Glückseligkeit gestört, wenn ihm die erforderlichen äussern Güter nicht abgehen. Je vollkommner die Betrachtung und die dadurch erworbene Weißheit ist, je zureichender die äussern Güter, und je länger das Leben, desto höher steigt die gesamte Glückseligkeit des Menschen. Wenn also der Geist mit dem übrigen Menschen verglichen etwas Göttliches ist, so ist auch ein Leben der Natur des Geistes gemäß ein göttliches in Vergleichung mit dem gewöhnlichen Menschenleben. Man muß sich hier nicht an die Warnung Einiger kehren, daß man Mensch sey, und nur auf ein menschliches Handeln und menschliches Genießen Anspruch machen solle; der kümmerliche Sterbliche müsse nur nach einem kümmerlichen vergänglichen Glücke trachten, und damit zufrieden seyn. Vielmehr soll der Mensch, soviel es geschehen kann, sich über das Loos der Sterblichkeit erheben, und alles thun, um dem Edelsten in ihm gemäß zu leben. Ob die Vernunft gleich ein kleines Ding an Grösse ist, so übertrifft sie doch alles Andere weit an Kraft und Würde. Ein jeder Mensch aber besitzt die Vernunft als seinen Theil und sein Eigenthum; es ist also ungereimt, wenn er nicht sein (das seiner Vernunft angemessene) Leben, sondern ein Leben lebt, das ihm fremde ist. Nach dieser Bestimmung der höchsten Glückseligkeit schildert Aristoteles auch die untergeordneten Arten derselben, und zeigt ihren Werth, den sie im Verhältnisse zur sittlichen Bestimmung und Würde des Menschen haben *).

Am Schlusse seiner Ethik an den Nikomachus bemerkt Aristoteles, daß die von ihm vorgetra-

*) Ethic. ad Nicom. X, 6 sq.

tragene Sittenlehre wohl hinreichend seyn möchte, um edelmüthige gut erzogene Menschen zur Tugend zu erwecken, und ihnen Enthusiasmus für dieselbe einzuflössen; daß aber der grosse Haufen schwerlich dadurch zu einer rechtschaffenen Art zu denken und zu handeln bewegt werden dürfte. Dieser wird nicht durch Achtung vor der Vernunft gezügelt, sondern nur durch Furcht, und er enthält sich lasterhafter Handlungen nicht der Schande wegen, sondern um Strafen zu vermeiden. Seine ganze Lebensweise wird durch sinnliche Triebe und Leidenschaften regiert; sein Ziel ist Genuß des sinnlichen Vergnügens, und Herbeyschaffung der Mittel, welche dasselbe gewähren mögen; eben so eifrig flieht er den Schmerz; von dem moralisch Guten und wahrhaft Angenehmen hat er keine Idee, weil er für die damit verknüpften Freuden ganz unempfänglich ist; und wenn er eine Idee davon hat, so ist sie bey ihm ohne wirksamen Einfluß. Wie sind also solche Menschen sittlich zu bessern, und vom Laster zur Tugend zu führen? — Es giebt drey Hauptursachen der Moralität: die natürliche Anlage zum Guten, der Unterricht, und die Gewöhnung des Willens an sittlichgute Maximen. Hierbey ist nun offenbar, daß die natürliche Anlage zum Guten nicht von dem Menschen selbst abhange, sondern von einer zufälligen Gabe der Götter. Der Unterricht aber, sowohl der mündliche als der schriftliche, kann wiederum nicht zur Bildung Aller auf gleiche Weise beytragen; er setzt voraus, daß die Gemüther der Lehrlinge gehörig vorbereitet sind, wie ein Acker vorbereitet seyn muß, auf welchem ein ausgestreuter Samen zur Frucht reifen soll. Diese Vorbereitung wird inzwischen bey den meisten Menschen aus der rohen ungebildeten Menge fehlen. Denn

wer ſeinen Leidenſchaften fröhnt, wird nicht mit Ruhe und Geduld demjenigen zuhören, der ihn vom Laſter abzumahnen oder abzuſchrecken ſucht; er wird auch unfähig ſeyn, ihn zu verſtehn. Ueberhaupt weichen die ſinnlichen Triebe und Leidenſchaften in ihrer rohen Energie dem Unterrichte nicht; ſie müſſen mit Gewalt bezähmt und unterdrückt werden. Es bleibt folglich für die moraliſche Erziehung des großen Haufens nichts übrig, als wie die öffentliche mit Zwang verbundene Geſetzgebung des Stats. Hieraus entſpringt aber das neue große und wichtige Problem: Wie der Stat eingerichtet werden müſſe, damit die Geſetzgebung die moraliſche Erziehung der Bürger bezwecke, und auch in der That bewirke? Denn da ſich von der natürlichen Bösartigkeit der Individuen ein Widerſtreit gegen die Geſetzgebung des Stats, auch wenn ſie an ſich ſelbſt noch ſo vollkommen ſeyn ſollte, erwarten läßt, ſo müſſen ſehr künſtliche Mittel angewandt werden, um demſelben vorzubeugen, und ſeine nachtheiligen Folgen abzuwenden. Die Beantwortung jenes Problems iſt Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft, der Politik im engern Sinne, die tief eindringende Kentniß der Welt und des Menſchen, hiſtoriſches Studium der vorhandenen politiſchen Verfaſſungen, Geſetzgebungen und ihrer Wirkungen, endlich Abſtraction gültiger Maximen, des Grades und der Art ihrer Anwendung, nach der Beſchaffenheit der Menſchen, des Orts, der Zeit und der Umſtände erfordert. Dieſe Politik, ſetzt A. hinzu, iſt noch nicht ſo aufgehellt, wie ſie ſeyn müßte, und hat eine fleißige ſorgfältigere Cultur noch gar ſehr nöthig. Die Sophiſten ſind zwar Lehrer der Politik; aber ohne je ſelbſt einen Stat verwaltet, oder ſich gründliche hiſtoriſche Erfahrung erworben zu haben. Die

wirk-

wirklichen Statsmänner aber handeln mehr nach momentanem Bedürfnisse, nach zufälliger Meynung, nach Routine, als nach überdachten, in der Erfahrung geprüften und bewährten politischen Grundsätzen. Beydes ist durchaus unzulänglich. Um die praktische Philosophie zu vollenden, hielt es A. daher für nothwendig, zuvörderst die politischen Theorieen der Vorgänger genauer zu untersuchen; dann aus der Geschichte der positiven Statsformen die Ursachen zu entwickeln, welche die Staten zu Grunde richten, oder auch dieselben erhalten und ihren Flor befördern; endlich den Charakter der besten Statsverfassung zu bestimmen.

Unter den Werken des Aristoteles, namentlich unter denen, welche die praktische Philosophie betreffen, ist seine Politik eines der lehrreichsten, und selbst für unser heutiges Zeitalter von hohem wissenschaftlichen Interesse. Diesen Werth verdankt es nicht bloß dem philosophischen Genie und der Gelehrsamkeit seines Verfassers überhaupt; sondern auch ganz vorzüglich der Methode, welche bey der Anlage und Ausarbeitung desselben befolgt ist. Es existirte damals eine ansehnliche Zahl Statsverfassungen in größtentheils kleinen, leicht übersehbaren, Gebieten, und alle wiederum in einem verhältnißmäßig kleinen Raume neben einander bestehend. Mehrere derselben hatten ihren Ursprung nicht in zufälligen äussern und innern Ereignissen; sondern sie waren in ihren Grundformen von Gesetzgebern nach empirisch praktischen Einsichten gestiftet, und hatten bereits eine längere Zeit hindurch gedauert. Hierdurch hatte A. Gelegenheit, eine grosse Mannichfaltigkeit positiver politischer Einrichtungen und dabey angewandter Maximen kennen zu lernen, und er konte zugleich den größern

oder geringern Werth oder Unwerth derselben in der Erfahrung erproben. Ausserdem fand aber A. auch mehr politische Theorieen, Vorschläge und Einfälle seiner Zeitgenossen vor sich, wie des Xenophon, Plato, Hippodamus von Milet, Phaleas von Chalcedon u. a. Demnach hatte die philosophisch-politische Speculation bereits verschiedene Wege versucht, die er nicht erst zu verfolgen brauchte, um selbst zu entdecken, was sich darauf entdecken ließ; wo er vielmehr nur nöthig hatte, die Entdeckung zu beleuchten. So war schon der Standpunct des A. höchst günstig, um zu einer wissenschaftlichen Politik zu gelangen, und nun wählte er noch dazu eine Forschungsart, von welcher sich die Erreichung seines Zweckes am ersten erwarten ließ, und die für den theoretischen Politiker überhaupt, dem es zwar zuvörderst um Grundsätze, aber zunächst auch um die Anwendbarkeit derselben auf Menschen zu thun ist, sich allein bewähren kann. Er nahm die Geschichte zur ersten Lehrerinn im politischen Felde; sammelte gemeinschaftlich mit seinem vertrautesten Schüler, dem Theophrast, Notizen von allen damals bekanten Statsconstitutionen; achtete hauptsächlich auf die Wirkungen, welche sie hervorgebracht hatten, suchte die Gründe dieser Wirkungen auf, und schritt so durch Abstraction aus der Kritik der vorhandenen positiven Statsverfassungen zur Idee einer Statsform fort, welche die wenigsten Uebel für jedes gegebene Volk überhaupt haben möchte (zur Idee der besten Republik), und hernach zur Festsetzung politischer Maximen, die für die Errichtung und Verwaltung von Constitutionen für bestimte Völker zu befolgen wären, da die beste Republik, in ihrer wirklichen Ausführbarkeit gedacht,

nur

nur ein sehr allgemeiner Umriß einer Statsform seyn kann, der vielerley Schattirungen zuläßt, und ihrer auch bedarf. Eben diese historischkritische Methode, so wie sie den Aristoteles auf gewisse politische Grundsätze leitete, und ihm zugleich die verhältnißmäßige Anwendbarkeit derselben darthat, gab ihm auch die Kriterien an die Hand, nach denen er die Theorieen seiner philosophischen Mitpolitiker, zwar nicht speculativ, aber doch nach einstimmigen Erfahrungen prüfen konte. Uebrigens können hier nur die Ideen, die Aristoteles vom Gesellschaftsrechte und Statsrechte hatte, und die er als Grundlage seiner Theorie von der besten Statsverfassung überhaupt aufstellte, nebst der letztern genauer erörtert werden. Seine Kritik der zu seiner Zeit vorhandenen positiven Statsverfassungen sowohl, als der von Philosophen in der Theorie entworfenen, so lehrreich sie an sich ist, hat doch zuviel locale Beziehungen, und ist zu individuell, um in der Einleitung zu einer Geschichte der neuern Philosophie überhaupt ausgeführt werden zu können.

Das allgemeine Gesellschaftsrecht und Statsrecht suchte Aristoteles auf folgende Art zu begründen. Der Mensch kann vermöge seiner Naturbestimmung nicht solitär im strengsten Sinne leben. Mann und Weib müssen sich, wie bey den Thieren, mit einander verbinden, um das Naturgesetz zu erfüllen, das Fortpflanzung der Art fodert; aus dieser Verbindung entstehn Kinder, die ernährt und erzogen werden müssen; und die Gesellschaft der Eltern und Kinder gebraucht auch zum Erwerbe des Unterhalts noch andere Personen als Werkzeuge (Knechte). So bildet sich zufolge eines Naturgesetzes die Familie (οἰκία), und da aus einer Familie im Fortgange

der

der Zeit mehr entſtehn, die an demſelben Orte im Vereine leben mögen, ſo bildet ſich eine Gemeinde (κωμη), die man als Colonie der Familie betrachten kann. Die Familie hat zur Abſicht, dem gemeinſchaftlichen Bedürfniſſe der Individuen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt iſt, genug zu thun; ſie erfordert alſo in dieſer Hinſicht Einen Willen, und Eine Art der Beſtimmung desſelben, mithin eine Oberherrſchaft und ein Recht darauf. Ariſtoteles verwarf als Princip des Geſellſchaftsrechts das ſogenannte Recht des Stärkern, weil Gewalt nie ein Recht begründen könne; er verwarf aber auch die unbedingte Gleichheit der urſprünglichen Menſchenrechte, die ſchon zu ſeiner Zeit Einige behauptet hatten, und bey welcher ein urſprüngliches Recht auf Herrſchaft einiger Menſchen über gewiſſe andere als ein Unrecht erſchien; denn er meynte, daß bey dieſer letztern Vorausſetzung die Erreichung des Zweckes aller urſprünglichen geſellſchaftlichen Verbindung verfehlt, oder zum mindeſten gar ſehr erſchwert werden würde. Zum Principe des Geſellſchaftsrechts nahm er ein Recht des Beſſern an (ius melioris, το τον κρειττονα αρχειν), und dieſes Princip deducirte er durch nachſtehendes Raiſonnement: Die Natur eines jeden Dinges iſt der Zweck, welchen dasſelbe in ſeiner Vollendung ausdrückt. Der ſolitäre Menſch kann dieſe Vollendung nicht erreichen; die Geſellſchaft entſteht demnach zufolge eines Naturgeſetzes. Die Natur (der Zweck) der Geſellſchaft beſteht wiederum in der Selbſtgenugſamkeit (αυταρκεια), daß die Mitglieder durch gegenſeitige Leiſtung ihre Vollendung bewirken. Was nun in einem Dinge zur Realiſirung ſeines Naturzweckes am meiſten beyträgt, hat die Herrſchaft von Rechts wegen. So iſt in leb-

loſen

losen Dingen die Harmonie des Ganzen herschend über die Theile; so herscht in den Thieren die Seele über den Körper; so herscht die vernünftige Seele despotisch über den Körper, und monarchisch, auch wohl demokratisch, über die unvernünftige Seele (das sinnliche Begehrungsvermögen). Der Naturzweck der menschlichen Gesellschaft aber ist ohne Vernunftgebrauch (διάνοια) unerreichbar; wer also durch diesen am meisten für jenen wirkt, hat ein Recht, über die Andern zu herschen. Aus dem Grunde herschen der Mann über das Weib, der Herr über den Sclaven. Auf eine andere Weise deducirte Aristoteles das obige Princip aus der Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Anlagen unter den Menschen. Das Weib ist von der Natur so ausgerüstet, daß es gerade nicht mehr Verstand hat, als nöthig ist, um dem Manne für den gemeinschaftlichen Zweck gut zu gehorchen. Eben so der rohe thierische Barbar ist sich kaum einer Vernunft bewußt; er kann für den Gesellschaftszweck nur mit dem Körper nützen; der Grieche macht ihn mit Rechte zu seinem Sclaven. Aristoteles ist der erste und einzige griechische Philosoph, von dem man weiß, daß er über das Recht auf Sclaverey eines Andern philosophirte. Er sagt: Wer sich zu andern Menschen verhält, wie der Körper zur Seele, oder wie das Thier zum Menschen, an welchem also der Körper und der äussere Gebrauch desselben das Beste ist, der ist von Natur Unterthan. Das vernunftlose Thier handelt nach Trieben, und kann nur durch seinen Körper Dienste leisten; daher ist es eine Sache des Menschen. Unter Menschen ist derjenige ein gebohrner Sclav, der eines Andern seyn kann. Eines Andern aber kann derjenige seyn, der zwar die Vernunft insofern mit diesem gemein hat, daß er sich derselben

dun-

dunkel bewußt wird, der sie gleichwohl nicht zu gebrauchen vermag, also bloß durch seinen Körper zu nützen fähig ist. Die Natur, meynte A., habe selbst die Körper der Freyen und Sclaven verschieden gebildet; jene stark zum zweckmäßigen und nothwendigen Lebensgebrauche; diese bloß nützlich zum innern häuslichen Leben; jene zum Kriege; diese zu Arbeiten des Friedens. Wenn gewisse Menschen durch ihren Körper sich so unterschieden, fügt er hinzu, wie die Götter, so würde Jedermann urtheilen, es sey billig, daß die übrigen ihnen dienten. (Dies letzte Argument des A., um die ursprüngliche Naturbestimmung gewisser Menschen zur Knechtschaft darzuthun, beruhte auf einer groben Fallacia non cauſſae vt cauſſae). Was aber schon von den Vorzügen des Körpers gelte, gelte noch mehr von der Seele; es sey nur schwer, die Gradation der Vorzüge der Seele wahrzunehmen, und daher schwer zu bestimmen, wie viel Rechte z. B. das Weib bey den Griechen vor dem Barbaren (dem Sclaven) voraus habe, wiewohl es doch einleuchtend barbarisch sey, das griechische Weib in dieselbe Kategorie mit dem Sclaven zu setzen. Ungeachtet inzwischen A. aus den obigen Gründen ein ursprüngliches Recht auf Sclaverey einräumte, so bedingte er es doch ausdrücklich durch den Zweck der Gesellschaft, und erklärte es für unerlaubt, den Sclaven willkührlich zu mishandeln. Er verlangte, daß ihn der Herr wenigstens eben so behandeln solle, wie den βιος αρετης, was nicht viel an sich, und doch, wenn man an das Schicksal der heutigen Negersclaven denkt, sehr viel verlangt ist. Er unterschied auch zwischen natürlichen Sclaven und gesetzmäßigen. Ein unbedingtes Recht auf Sclaverey gefangener Feinde leugnete er geradezu, das bekantlich unter den Griechen

chen hergebracht war. Mit aller Ehrlichkeit ſagte er nicht minder ſeinen Landsleuten, daß ſie nicht als Griechen, ſondern nur durch Ausbildung der Vernunft ein Recht auf Sclaverey der Barbaren haben könten *). Ariſtoteles hatte alſo zwar vom Grunde des Rechts überhaupt einen ganz falſchen Begriff; größere Einſicht und Tugend begründen ein Recht auf Andere ſo wenig, wie größere Stärke. In Anſehung der Sclaven hat er ſich aber doch ſchon durch die Erneuerung der Frage (denn ſie war bereits von einigen andern Politikern, wie er ſelbſt bemerkt, aufgeworfen worden): quo iure ſie Sclaven wären und ſeyn könten? Verdienſt um die Menſchheit erworben. Er machte wiederholt auf einen Punct in den damaligen Statsverfaſſungen aufmerkſam, der bis dahin wenig oder gar nicht von ſeiner urſprünglich rechtlichen Seite berührt war. Plato hatte bey ſeiner beſten Republik nicht an die Sclaven gedacht. Aber der Wink des A. u. a. gieng für ſeine Zeitgenoſſen und nächſten Nachkommen verloren; die Sclaverey hingegen, rechtlich oder unrechtlich, blieb. Hat man doch in unſern Tagen noch immer Urſache, die Frage von neuem in Anregung zu bringen!

Auch die Geſellſchaft iſt nicht hinreichend, den Naturzweck des Menſchen, Vollendung ſeines Weſens in allen Beziehungen, zu verwirklichen. Es müſſen ſich mehr Geſellſchaften zu einer Einrichtung verbinden, wobey die höchſte Selbſtgenugſamkeit möglich iſt (εχουσα το περας της αυταρκειας). Dieſe Einrichtung iſt der Stat (πολις). Er entſpringt alſo ebenfalls aus einem Naturgeſetze. Der Menſch allein iſt durch ſeine eigenthümliche Beſtimmung, die ihm mit der Vernunft ertheilt iſt, zum State ge-

*) *Ariſt.* Polit. lib. I.

gebohren (Φυσει πολιτικον ζωον). Durch die Vernunft hat er das Vermögen, das Nützliche und Schädliche, das Gute nnd Böse, das Recht und Unrecht, zu beurtheilen; ein Vermögen, welches den Thieren nicht zukomt, und welches daher unter den Menschen die häusliche Gesellschaft und den Stat erzeugt. Deßwegen war auch der erste Stifter eines wirklichen Staats ein Wohlthäter des Menschengeschlechts, obgleich der Mensch schon einen natürlichen Hang zur gesellschaftlichen Verbindung hat; denn so wie er selbst durch die Aeusserung seines Vernunftvermögens auf die Idee des Stats geleitet wurde, so half er durch die Realisirung derselben der Vernunft der Menschheit überhaupt zur Entwickelung und zur Erreichung ihres höchsten Zweckes. Wer durch seine Willkühr, nicht durch Zufall, ausserhalb dem State lebt (απολις ist), sagt Aristoteles, ist entweder ein schlechter Mensch, ein gesetzloses Raubthier, oder über die Menschheit erhaben, ein Gott. Das Ganze ist wichtiger, als die Theile; wer demnach απολις ist, verhält sich nicht, wie die übrigen Theile, zum Ganzen; ungeachtet er doch sich selbst nicht genug ist, indem er, um das zu seyn, ein Gott seyn müßte. Auch ist der Mensch das vollkommenste Geschöpf von allen, so lange er dem Rechte und dem Gesetze folgt; thut er das nicht, so ist er das wildeste und frevelhafteste Thier, weil die durch Klugheit bewaffnete Ungerechtigkeit die grenzenloseste ist. Die Tugend der Gerechtigkeit aber läßt sich nur im State erwerben und ausüben; denn das Recht ist die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Im State müssen Oberherr und Unterthanen seyn. Das Recht jenes kann aber hier nicht ein Recht des Bessern seyn, weil freye Familienhäupter (pares) sich vereinigen, deren

jeder

jeder ſchon eine Herrſchaft über die Seinigen ausübt. Das Statsrecht kann ſich alſo nur auf Vertrag gründen. Der Zweck dieſes Vertrages iſt leicht einzuſehen; er iſt möglichſte Sicherheit und Glückſeligkeit der Individuen (το ζην και το ευ ζην). Aber wie ſind die Mittel für den Zweck, wie iſt die Statsform zu beſtimmen? Darüber muß vor allem andern die Geſchichte befragt werden.

Ariſtoteles kritiſirt nun ſowohl die in der Wirklichkeit damals exiſtirenden berühmteſten Statsverfaſſungen, die Lacedämoniſche, Kretiſche, Carthagiſche, als auch die von Philoſophen projectirten, namentlich die Platoniſche beſte Republik. Er benutzte dieſe Kritik, um ſeine eigene politiſche Theorie deſto vollſtändiger und ſicherer zu machen. Da der Stat eine Verbindung freyer Menſchen iſt für den gemeinſchaftlichen Zweck der Sicherheit und Glückſeligkeit; ſo ſetzte Ariſtoteles zur Beſtimmung des Begriffes der beſten Statsverfaſſung überhaupt folgenden Grundſatz feſt: Eine jede Statsverfaſſung muß gerecht, ihre Ausführung muß möglich, und durch ſich ſelbſt dauernd ſeyn. Wenn die Regierung Eines, oder Weniger, oder der Menge, auf das gemeine Wohl abzielt, iſt die Verfaſſung gerecht; zielt ſie auf den Privatvortheil der regierenden Perſon ab, iſt ſie ungerecht. Deßwegen ſind die Tyranney, die Oligarchie und die Ochlokratie ſchlechthin verwerfliche Verfaſſungen (παρεκβασεις), weil ſie gegen den Zweck des Stats verſtoßen, die erſte das Privatwohl Eines, die andere der Wenigen, und die dritte des Pöbels beabſichtigt. Gerechte Verfaſſungen wären die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie; denn bey dieſen kann ein Streben zum Gemeinwohle ſtatt finden. Allein

jede derſelben iſt rein genommen unter Menſchen faſt nie ausführbar, und kann ſich nicht in die Länge behaupten; jede hat Erforderniſſe, die höchſt ſelten zutreffen, und für die Erhaltung des Gleichgewichts der Statskräfte kann bey keiner derſelben geſorgt werden. Die Monarchie ſetzt ein Volk voraus, das ein durch Tugend erhabnes Geſchlecht hervorbringe, welches zu herſchen verſtehe und zu herſchen verdiene. Wie, wenn der Monarch die Tugend nicht beſitzt, oder ſeine Kinder und Nachfolger von der Tugend des Stammes herabſinken, oder das Volk die Achtung vor dieſer Tugend nicht hat, oder verliert? Die Ariſtokratie ſetzt eine Mehrheit weiſer edler Menſchen im Volke voraus, und ein Volk ſelbſt, das geneigt iſt, ſich von ihnen regieren zu laſſen. Auch von dieſem Falle kann ſich oft das Gegentheil ereignen. Die Politie (Demokratie, wo alle Bürger wechſelsweiſe herſchen und gehorchen) ſetzt ein Volk voraus, deſſen wehrhafter Theil insbeſondere ſich durch Geſetze regieren läßt, und wo die Magiſtratswürden nur am Talente und Verdienſte haften. Ein ſolches Volk hat die Erfahrung noch nicht aufzuweiſen.

Wenn von den ſogenannten reinen Statsformen, der Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie, keine iſt, die auf ein gegebnes Volk ſo anwendbar wäre, daß ſie durch ſich ſelbſt den Zweck des Stats erreichte, und ſich in ihrer Fortdauer behauptete; ſo entſteht die Frage, welche Verfaſſung wäre denn wohl die beſte überhaupt? Ariſtoteles antwortet hierauf im Allgemeinen: Eine an und für ſich vollkomne Statsverfaſſung für ein gegebnes Volk ſey unmöglich (της αριστης (πολιτειας) τυχειν ισως αδυνατον). Aber eine jede dieſer Statsformen hat gewiſſe eigenthümliche Vorzüge, die den übrigen gar

nicht

nicht, oder doch nicht in demselben Grade zukommen. So lehrt die Erfahrung, und auch die Natur der Dinge macht es begreiflich, daß, wenn das Volk im Ganzen zusammenkomt und rathschlägt, es klüger und weiser ist, als Individuen sind. Daher ist der obwohl demokratische Zug einer Verfassung, welchen Solon in die Athenische aufnahm, sehr gut, daß das Volk über die Wahl der Beamten und ihr Betragen die oberste Aufsicht habe; denn die Einwürfe lassen sich leicht widerlegen, die man dagegen gemacht hat. Wiederum ist es höchst verderblich, wenn alle Rechte allen Individuen gleich sind, wären diese auch in ihren persönlichen Eigenschaften und Verhältnissen einander noch so ungleich; wiewohl die Bestimmung des Grades der Ungleichheit der Rechte auf der andern Seite äusserst schwer ist. An der Statsverwaltung und folglich an den obersten Aemtern im State, müssen nothwendig den größten Antheil haben erstlich die Edeln, Reichen und Freyen; denn aus lauter Armen kann ein Stat so wenig bestehn, wie aus lauter Sclaven; zweytens die Tapfern und Gerechten; denn diese sind zur Erhaltung der äussern und innern Sicherheit des States die unentbehrlichsten. Dieser politische Zug ist der Aristokratie, als solcher, am meisten eigen. Aber freylich, sobald wenig Mächtige da sind, können diese schwer gezügelt, und die Uebrigen leicht unterdrückt werden. Die Mittel, die man dagegen vorgeschlagen, und in tyrannischen, demokratischen, selbst in oligarchischen Statsverfassungen auch gebraucht hat, wie der Ostracismus, das Ermorden der Uebermächtigen, sind schlechthin verwerflich; nur in verderbten Republiken kann man sie nützlich und gerecht finden; eine gute Verfassung muß von der Beschaffenheit seyn, daß

durch ſie ſelbſt ſolche Arzneyen unnöthig werden. Die Monarchie läßt ſich unter mehrfachen Formen denken, als Feldherrſchaft auf Zeitlebens nach Familienrechte oder nach Wahl, als eigentliche Deſpotie, als Monarchie unter Geſetzen, als Regiment von Aeſymneten, von Prieſtern unter religiöſer Autorität. Eigentlich kommen aber hier nur zwey monarchiſche Formen in Betrachtung, die Deſpotie (unbedingte Alleinherrſchaft, jedoch mit Einwilligung der Bürger; denn ſonſt iſt's Tyranney) und die Monarchie unter Geſetzen. Die letztere kann auch in jeder republicaniſchen Statsverfaſſung exiſtiren, und ſie iſt allemal der erſtern vorzuziehn. Das Geſetz iſt keiner Leidenſchaft unterworfen, keiner Veränderlichkeit der Beſtimmung deſſen, was gethan und nicht gethan werden ſoll, und dem Regenten ſelbſt bleibt doch noch immer die Beſtimmung des Beſondern anheimgeſtellt, da das Geſetz bloß das Allgemeine beſtimmen kann. Die unbedingte Deſpotie, als ſolche, könte aber nur dann von einem Volke gewählt werden, wenn Einer im Volke durch Tugend alle Andern überträfe, und unter Allen der Edelſte und Beſte wäre. Eben darum weil man im Anfange der bürgerlichen Geſellſchaften nur wenig Edle durch Tugend und Verdienſt im Volke fand, hielt man ſich an die Deſpotie; nachher ἐζήτουν κοινόν τι, καὶ πολιτείαν καθίσασαν. Mehr rechtſchaffene Regenten ſind unſtreitig zur Regierung des Stats beſſer, als Einer; und wo es demnach an jenen nicht gebricht, iſt allemal die Ariſtokratie beſſer, als die Monarchie. Da die Ariſtokraten ſchlechter wurden, und ihr Privatintereſſe anſtatt des gemeinen Wohls verfolgten, ſo entſtanden Tyranney und Oligarchie; und beyde giengen in Demokratie über. Jetzt, ſagte A. zu ſeiner Zeit und aus ſeinem

Ge-

Gesichtspuncte, wo die Städte gröſser geworden sind, kann kaum eine andere Verfassung als wie Demokratie entstehn und sich halten. Das Resultat aus dem Obigen ist, daß nur eine Mischung aller drey gerechten Verfassungen die erträglichste werden könne, deren Menschen fähig sind; es komt nach der Beschaffenheit des Volks und der Verhältnisse desselben nur auf die Art und Güte der Mischung an *).

Der Politiker, welcher eine Constitution stiften will, die durch sich selbst dauern soll, muß sie so einrichten, daß derjenige Theil des Volks, der zur Bewahrung derselben gestimt seyn möchte, beträchtlich stärker ist, als derjenige, welcher etwa motivirt werden könte, sie umzustoßen, und sich auf ihren Trümmern zu erheben. Bey jedem Volke ist in dieser Hinsicht auf seine Quantität und Qualität zu achten. Die letztere befaßt Freyheit, Cultur, Reichthum, edle Geburt. Die erstere ist auf Seiten der Armen. Nun ist allemal bey einem Theile des Volks entweder die Qualität das Ueberwiegende, oder die Quantität ist es, und nach dem Verhältnisse beyder zu einander muß die Constitution modificirt werden. Daß beyde, Quantität und Qualität der Individuen, einander an intensiver Kraft und Wirksamkeit genau entsprechen, ist nur ein denkbarer, aber in der Erfahrung nie oder höchst selten wirklicher Fall; wo er dies wäre, würde er doch jene Maxime und ihre Anwendbarkeit nicht aufheben. Wo die Qualität der Edeln und Reichen ein Uebergewicht hat, muß das Aristokratische in der Verfassung der Hauptzug seyn; hätte hingegen die Quantität der Armen das Uebergewicht, wäre das Demokratische hervorzuheben; in bey-

*) Arist. Polit. lib. III.

beyden Fällen aber ſo, daß weder in jenem eine reine Ariſtokratie, noch in dieſem eine reine Demokratie entſtände. Bey der möglichen Verſchiedenheit der Modification der Ariſtokratie und Demokratie kann der Politiker immer die Statsform nach der Beſchaffenheit des beſondern Verhältniſſes der Quantität und Qualität der Volksindividuen einrichten. Um aber das möglichſt harmoniſche Verhältniß der Quantität und Qualität zu bewirken, muß der Politiker hauptſächlich die μεσοις benutzen, den Mittelſtand zwiſchen Reichen und Armen, der gleichſam den Kitt für jede Statsverfaſſung ausmacht. Die meiſten, die z. B. Ariſtokratieen ſtiften wollen, erinnert A., verſehen es darin, daß ſie den Reichen zu viel einräumen und das Volk zu ſehr zurückſetzen, und zwar um einiges bildeter Vortheile willen, die ſich aber oft in große Uebel verwandeln. Αἱ γαρ πλεονεξιαι των πλησιων απολλυσι μαλλον την πολιτειαν, η αἱ τα δημα. Daher gebrauchen die Oligarchen, wie die Demokraten, oft Künſte für ihre Abſichten in Anſehung der Volksverſamlungen, der Magiſtraturen, der Gerichte, der öffentlichen Uebungen, die beyden am Ende gleich verderblich ſind. Der weiſe Politiker muß hier für ſeinen Zweck eine angemeſſene Miſchung hervorzubringen ſuchen. Uebrigens gilt die obige Theorie nur für die Einrichtung der allgemeinen Statsform überhaupt; die innere Anordnung derſelben im Detail bedarf allerdings noch beſonderer Maximen *).

Wenn man ſich eine gemiſchte Conſtitution denkt, die ſich nun entweder mehr zur demokratiſchen, oder mehr zur ariſtokratiſchen Form hinneigen kann; ſo ſind noch gewiſſe Hauptmittel in Erwägung zu ziehen, um die eine oder die andere glücklich zu verwalten, und ihre

*) *Ariſt.* Polit. IV, 10-13.

ihre Dauer zu sichern. Das Fundament einer jeden Demokratie ist die möglich größte Freyheit, und zu dieser gehört, daß alle Bürger die Verfassung und den allgemeinen Willen im Staate bestimmen, und wechselnd herschen und gehorchen, folglich nicht bloß von Andern beherscht werden. Hier ist das Volk Herr, und was den Meisten gefällt, ist Gesetz und Recht. Daher sind auch in der Demokratie immer die Armen mächtiger, als die Reichen, weil die Zahl jener größer ist. Sind in einem demokratischen State die Reichen in beträchtlicher Zahl, so hat die Anordnung der Art der Entscheidung des allgemeinen Willens einige Schwierigkeit. Aristoteles räth hier wiederum eine Mischung an: der allgemeine Wille soll theils nach der Zahl, theils nach dem Vermögen der Bürger entschieden werden. Auch komt sehr viel auf die Lebensweise des Volks an, ob und wiefern mehr oder weniger dieselbe zur demokratischen Verfassung tauglich ist. Ein Volk, das aus Ackerleuten und Hirten besteht, ist für die Demokratie am passendsten; Handwerker, Tagelöhner, Kaufleute taugen dazu weniger. Die demokratische Form ist auch da eher zu erhalten, wo eine große Volksmenge auf dem Lande ausserhalb der Stadt zerstreuet lebt, die denn bey den allgemeinen Volksversammlungen auch in die Stadt komt, und hier den Städtern das Gegengewicht hält. Zur Sicherheit der Demokratie darf ferner das Volk nicht zu arm seyn; es muß für Lebensmittel gesorgt werden; denn sonst geht die Demokratie sehr leicht in Oligarchie oder gar in Tyranney über. Um oligarchische und tyrannische Anmaßungen zu verhindern, ist das Confisciren der Güter der Reichen nach geschehener Verbannung derselben ein Mittel; nur müssen die Güter nicht zum Besten des Volks

confiscirt werden; denn dies wird gar zu oft von schlechten Demagogen benutzt; sondern zum Besten der Heiligthümer und der feyerlichen Religionsübung. Die Erhaltung aristokratischer Statsformen hängt hauptsächlich davon ab, daß die Aristokraten ihre Ueberlegenheit nicht bloß an Reichthume, sondern auch an persönlichen Tugenden und Verdiensten, über den großen Haufen bewahren; daß sie in ihren Urtheilen über Streitigkeiten der Individuen nach Gerechtigkeit richten, und weder durch Uebermuth, noch Habsucht, noch Ungerechtigkeit, die Menge gegen sich empören; daß sie endlich durch irgend eine Nachlässigkeit das Volk nie Mangel an den nothwendigen Lebensbedürfnissen leiden lassen; denn dieser pflegt am ersten und leichtesten eine Abneigung gegen die bestehende Statsverfassung zu erzeugen. Uebrigens muß die aristokratische Constitution im Innern so eingerichtet seyn, daß die Aristokraten selbst einander bewachen, und nicht Einen oder Einzelne unter ihnen so herschend und mächtig werden lassen, daß die Unterdrückung der übrigen eine Folge davon wird. Die einzelnen Regeln, welche Aristoteles ertheilt, die Anordnung der Berathschlagungen über Angelegenheiten des gemeinen Wohls, Krieg, Frieden, Bündnisse, Trennungen, neue Gesetze, Exil, Hinrichtung eines Bürgers, Confiscation der Güter desselben u. w., oder die Anordnung und Wahl der Obrigkeiten betreffend, können hier nicht beygebracht werden *).

Der Entwurf, welchen A. selbst von der besten Republik machte, war folgender. Es wird dazu eine Volksmenge erfordert, die zur Selbstgenugsamkeit in Rücksicht auf die Befriedigung aller Lebensbedürfnisse der Individuen hinreichend, und doch leicht zu übersehen

*) *Arist.* Polit. IV. 14-17. lib. VI.

sehen und zu einem Ganzen zu vereinigen ist. (Δηλον τοινυν, ὡς ὑτος εςι πολεως ὁρος αριςος, ἡ μεγιςη τȣ πληθȣς ὑπερβολη προς αυταρκειαν ζωης ευσυνοπτος). Die Lage des Gebietes muß ihrer Natur nach jene Selbstgenugsamkeit des Volks begünstigen; Wasser und Luft müssen gesund seyn; eine Lage am Meere ist insbesondre vortheilhaft; auch eine zur Sicherung derselben dienende Seemacht bis zu einem gewissen Grade; den möglichen Nachtheilen dabey läßt sich leicht durch Gesetze vorbeugen. Das Volk muß Geist und Muth haben. Aus dem Grunde, weil bey dem griechischen Volke jene Bedingungen zutreffen, erfreut es sich vorzüglicherer Statsverfassungen, als andere Völker in Asia, Africa und Europa; sein Gebiet liegt zwischen diesen großen Erdtheilen in der Mitte, und ist vom Meere umflossen; das Volk hat Geist und Muth, von denen jener dem (damaligen) Europäer, dieser den Asiaten und Africanern fehlt. Wäre Griechenland Ein Stat, setzte Aristoteles im triumphirenden Tone hinzu, und hatte bey dem Erobererglücke des Alexander Ursache, es hinzuzusetzen, so könte es die Erde unterjochen. In einem vollkomnen State müssen ferner seyn Nahrungsmittel, Künste, Waffen, Geld, Götterdienst, Justiz und Berathschlagung über das gemeine Wohl. Die Arbeiten für jene Statsbedürfnisse müssen unter den Individuen zweckmäßig vertheilt seyn; dann werden sie auch gewiß vollkomner verrichtet. An der Verwaltung des Stats darf der gemeine Pöbel nicht Theil nehmen, und überhaupt keine Volksclasse, die sich nicht durch Tugend auszeichnet. A. schloß in seiner besten Republik die Handwerker, die Höken, die Ackerleute, von der Statsverwaltung aus; nur den Weisen und den Kriegern räumte er Ansprüche darauf an; nach seiner Voraus-

setzung nehmlich, daß ein Stat nicht ohne Tugend und Weißheit glücklich seyn könne; die sich natürlich am meisten bey denen finden muß, welche an der Spitze desselben stehn. Auch die Priester dürfen nicht aus der gemeinen Volksclasse gewählt werden. Im Wesentlichen nimt A. zwey Hauptclassen von Personen für die Statsverwaltung an, το ὁπλιτικον und το βουλευτικον; zu beyden kann der Pöbel nicht aspiriren; die Alten aus der Classe der Weisen bestimte er zu Priestern. Um aber dennoch das Volk an die Statsverfassung zu fesseln, und ihm Liebe für dieselbe einzuflößen, sind die öffentlichen gemeinschaftlichen Mahle der Bürger (συσσιτια) zu empfehlen. A. verlangte, daß das Statsgebiet in zwey Theile getheilt werde; den einen für das Publicum überhaupt; den andern für die Bürger als Privatpersonen. Jener sollte wieder in zwey Theile geschieden seyn, zum Behufe der gottesdienstlichen Bedürfnisse und der öffentlichen Mahle. Auch dieser ebenfalls in zwey Theile, in die Aecker an den Grenzen, und diejenigen nahe an der Stadt; von beyden sollten die Landbauer Privateigenthum haben, damit sie ein gemeinschaftliches Interesse hätten, den äussern Feind abzuwehren. Uebrigens muß die Stadt selbst durch Mauern gegen den Feind geschützt; auch müssen für die Volksversammlungen, und die συσσιτια, öffentliche bequeme Plätze angeordnet und eingerichtet seyn. Indessen bemerkt A.: οὐ χαλεπον εστι τα τοιαυτα νοησαι, αλλα ποησαι μαλλον. Die Glückseligkeit des Stats wird bewirkt durch bürgerliche Tugend, und zwar nicht durch Tugend der äussern Nothwendigkeit, sondern des freyen Willens. Es gehört freylich auch zu einem glückseligen State, daß gewisse äußere Bedürfnisse befriedigt werden können; aber dies ist doch immer

eine

eine Sache des Zufalls; für das Handeln hingegen, das die Bürger in ihrer Gewalt haben, muß der Gesetzgeber sorgen. Wenn der Stat eine Demokratie seyn soll, müssen nicht bloß die Verwalter des Stats, sondern alle Bürger tugendhaft seyn. Sie werden aber tugendhaft durch Entwickelung der natürlichen Anlagen, durch sittliche Ausbildung, und durch Aufklärung des Verstandes. — Die Statsbürger sind ursprünglich einander gleich; es ist daher nothwendig, daß sie wechselsweise am Herschen und am Gehorchen Theil haben. Insbesondere müssen aber die Alten regieren, und die Jungen gehorchen. Die letztern müssen schon als Kinder für den Stat erzogen werden, und zwar zuvörderst durch Bildung des Körpers, dann der Neigungen und des Verstandes. Kriegerische Staten ihrer Form nach erhalten sich nur, so lange sie Krieg führen. Wenn Friede wird, gehn sie zu Grunde. Die Gesetzgeber der Griechen scheinen oft mehr auf das Nützliche, als auf das Moralischgute geachtet zu haben. Daher lobt man die lacedämonische Verfassung so sehr, weil alle Gesetze auf den Krieg gerichtet wären, wodurch sich die Lacedämonier die Herschaft über Alles erwerben könten. Allein dieses ist ein Raisonnement einer eigensüchtigen und falschen Politik. Die Bürger eines Stats müssen vielmehr gerecht und weise seyn, um den Frieden behaupten und ertragen zu können. — Vorzüglich hätte der Gesetzgeber auf die Ehen zu achten. Der Mann muß sieben und dreyßig; das Mädchen achtzehn Jahre alt seyn, bevor sie heyrathen dürfen. Die Beywohnung zum Kinderzeugen soll nur bis zum funfzigsten Jahre geschehen, und zwar im Winter, wo sie am fruchtbarsten ist. Krüppel und verstümmelte Gebohrne sollen gar nicht aufgezogen werden. Der

Ehe-

Ehebruch iſt gelinde, nur mit Schande zu beſtrafen. — Da die Erziehung, hauptſächlich der Knaben, auf den gemeinſchaftlichen Zweck des States gerichtet ſeyn muß, ſo iſt die öffentliche Erziehung beſſer, als die Privaterziehung. Die gewöhnlichen Gegenſtände des Unterrichts freygeborner Griechen waren zur Zeit des A. folgende vier: Die älteſte Volkspoeſie, beſonders die Werke des Homer und Heſiod, Gymnaſtik, Muſik und ſchöne Kunſt. Die Athletik darf nicht allein, oder vorzüglich, betrieben werden, wie bey den Spartanern; die gymnaſtiſchen Uebungen waren bey dieſen nicht Angelegenheiten der Kunſt; daher wurden die jungen ſpartaniſchen Kämpfer roh und grauſam, wie reißende Thiere, und ſie wurden auch in den öffentlichen Nationalſpielen bald überwunden. Das Studium der Kunſt darf der Sittlichkeit nicht widerſtreiten, und dafür muß durch Geſetze geſorgt ſeyn. Die Muſik wird nur erlaubt zum Vergnügen und zur Erhohlung; aber da ſie auch auf den Charakter wirkt, und indem ſie leidenſchaftliche Geſinnungen darſtellt, auch Leidenſchaften hervorbringt, iſt weder ein jedes Inſtrument, noch jede Tonart und Rhythmus, als ſittlich und politiſch zuläſſig bey der Erziehung zu betrachten. Unter den Inſtrumenten verwirft A. die Flöte und Cithar. Er tadelt den Plato, daß er den phrygiſchen Tact beybehalte, da er doch die Flöte verwerfe, weil jener mit dieſer gleiche Wirkung habe. Die Doriſche Tonart iſt die moraliſchzweckmäßigſte. Ueberhaupt ſollen nur junge Leute Muſik treiben; die Alten niemals *).

Es iſt nicht ſehr ſchwer, ſagt Ariſtoteles, einen Stat nach einer beſtimten Conſtitution zu ſtiften und zu verwalten; aber es iſt ſehr ſchwer, ihn bey der Verwaltung gegen alle äuſſere und innere Ereigniſſe zu

*) Polit. libb. VII. VIII.

zu verwahren und zu schützen, welche Revolutionen der Verfassung herbeyführen und bewirken mögen. Eben sein Studium der politischen Geschichte der mannichfaltigen griechischen Freystaten mußte ihn aufmerksamer auf die Statsrevolutionen, ihre Ursachen und Folgen, machen; da keine Epoche der Geschichte überhaupt so viele Freystaten, und so viele Revolutionen ihrer Verfassungen darbietet, als die Epoche der Blüthe des griechischen Republicanismus, selbst das Zeitalter der unaufhörlichen Fehden der kleinen Italienischen Staten im dreyzehnten, vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert nicht ausgenommen. A. hat deßwegen mehr Sorgfalt und Nachdenken auf diesen Punct gewandt, als irgend ein Erbauer eines politischen Systems nach ihm, allgemeine Maximen anzuzeigen, deren Befolgung einen Stat bey jeder gegebenen Verfassung, selbst einer tyrannischen, gegen Revolutionen sicher stellen könne. In der That sind auch diese Maximen so viel umfassend und so praktisch wahr, daß, indem man sie lieset, man das politische Testament eines heutigen Statsmannes an seinen Fürsten, oder an seine Mitbürger, zu lesen glaubt. Zu einer Anführung derselben im Einzelnen ist hier nicht der Ort; aber ihr Studium ist auch den heutigen Politikern gar sehr zu empfehlen *).

An die Politik im engern Sinne, als die Wissenschaft der Gründung und Verwaltung eines Stats, knüpfte Aristoteles die Oekonomik, oder die Wissenschaft der Erwerbung und Verwaltung eines Hauswesens, und die Chrematistik an, oder die Wissenschaft, überhaupt Güter zu erwerben. Diese beyden Disciplinen erscheinen inzwischen in seinem Systeme nur in einem sehr allgemeinen Umrisse, und die Haupt-

*) Polit. lib. V.

Hauptgegenſtände derſelben ſind nicht einmal berührt, vielweniger iſt ihre Darſtellung auch nur einigermaßen erſchöpfend. Demungeachtet verdient der erſte Verſuch, welchen A. zum Anbau derſelben machte, ein hiſtoriſches Andenken, und namentlich ſind einige chrematiſtiſche Maximen, die er vorſchlägt, von der Art, daß ſie auch noch jetzt für die gültigſten und bewährteſten in der Finanzwiſſenſchaft erkannt werden.

Wenn man nun das philoſophiſche Syſtem des Ariſtoteles, wie es bisher erörtert worden iſt, mit Einem Blicke überſieht, ſo muß man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, daß der Dogmatismus durch dasſelbe einen hohen Grad der Vollendung erreicht habe; denn nicht nur war zu einem Gebäude desſelben hier der Grund gelegt, ſondern es war auch ſchon ziemlich vollſtändig aufgeführt; und wiewohl man an der innern Einrichtung und Ausfüllung in der Folge oft änderte, das Gebäude auf mancherley Weiſe bald verzierte, bald verunſtaltete, ſo hat ſich doch bis auf unſere Zeiten die allgemeine Anordnung des Fachwerks behauptet. In Griechenland erſtieg auch die dogmatiſche Philoſophie durch den Ariſtoteles ihre höchſte Stufe, auf welcher ſie ſtehen blieb; keiner ſeiner Nachfolger hat verhältnißmäßig ſoviel zur Erweiterung und Vervollkommnung derſelben geleiſtet, wie er; es wurden nur immer einzelne Partieen bearbeitet, zum Gewinne bald der Wahrheit, bald des Irrthums; und wenn auch die Geſchichte der neuern Zeit mehr Urheber originaler philoſophiſcher Syſteme aufzuſtellen hat; ſo kann ſie doch keinen nennen, deſſen Verdienſt um Philoſophie, ſoferne dieſe es auf die Begründung eines Dogmatismus anlegte, dem Verdienſte des Ariſtoteles gleich zu ſetzen wäre. Man kann das Ariſtoteliſche Verdienſt zur leichtern

Ue-

Ueberſicht und Beurtheilung auf folgende Hauptmomente zurückführen. Erſtlich gab Ariſtoteles den philoſophiſchen Erkentniſſen nach der Beſchaffenheit, welche ſie damals hatten, und nicht bloß den philoſophiſchen, ſondern den vorhandenen wiſſenſchlichen Erkentniſſen überhaupt, die ſyſtematiſche Form. Dieſe Bemühung iſt ihm im Weſentlichen ſo gelungen, daß man noch gegenwärtig keinen Grund hat, ſeine Abtheilung des Gebiets der Gelehrſamkeit, ſeine Stellung der einzelnen Erkentniſſe in ihrem Verhältniſſe zur geſamten Encyclopädie des menſchlichen Wiſſens abzuändern, Variationen in beſondern Feldern jenes Gebiets abgerechnet, die der Fortgang der wiſſenſchaftlichen Cultur nothwendig herbeyführt, und die ſelbſt ihren Urſprung nicht ſelten mehr einer einſeitigen Unkunde und Willkühr, als einem wahren Vernunftbedürfniſſe in Beziehung auf die Zwecke und Gegenſtände der Erkentniß verdanken. Es iſt aber dieſe Schöpfung eines ſyſtematiſchen Zuſammenhanges der Diſciplinen vom Ariſtoteles um ſo mehr zu bewundern, da er die Maſſe der damals producirten Kentniſſe nur in chaotiſcher Unordnung, im Widerſpruche mit einander ſelbſt, aufzufaſſen vermochte, wobey der Faden der Einheit, an welchem ſie wohl zuſammenzureihen wären, deſto ſchwerer aufzufinden ſeyn mußte: ein Fall, der bey keinem Syſtematiker nach dem Ariſtoteles in dem Maaße eingetreten iſt; da man ferner von manchen Diſciplinen, als ſolchen, vor ihm kaum eine Ahndung hatte, indem er ſelbſt es erſt war, deſſen Fleiß die Materialien nicht etwa bloß zur Einheit verband, ſondern ſie ſogar ſammelte; da er endlich die wiſſenſchaftliche Syſtemſprache zum großen Theile ſchaffen mußte. Zweytens: Ariſtoteles iſt Stifter der Logik als Wiſſenſchaft, nicht

nach

nach allen ihren einzelnen Regeln; denn von dieſen fand er die meiſten ſchon durch die Unterſuchung ſeiner Vorgänger ausgemittelt und beſtimt, obgleich auch ſein eigener Beytrag zur Ausbildung der Logik ihrem Inhalte nach nichts weniger als unbedeutend iſt; aber doch in Hinſicht auf die Verbindung und Unterordnung dieſer Regeln unter einem Principe. Kant hat ihm das ehrenvolle und wahrhafte Zeugniß gegeben, daß nach ihm zur Vollendung der Logik nichts weiter gethan ſey, und ſonderliches habe gethan werden können. Die Schuld des Misbrauchs, welchen die Scholaſtik des Mittelalters von der Ariſtoteliſchen Logik machte, iſt ihm nicht beyzumeſſen. In den neuern Zeiten iſt man von der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Lehrmethode abgewichen; dafür iſt aber der logiſche Unterricht deſto unvollſtändiger und ſeichter geworden. Drittens: Die Philoſophie iſt der Kritik, die Ariſtoteles von den Syſtemen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen unternahm, und deren Reſultate er mit ſeinen Forſchungen verflocht, einen reichen negativen Gewinn ſchuldig. Vor ihm war eine Mannichfaltigkeit verſchiedener oft ſich geradezu widerſtreitender Meynungen über phyſikaliſche und metaphyſiſche Probleme im Umlaufe. Die Sokratiſche Schule hatte hiervon wenig Notiz genommen; ſie ſuchte nur die Rechte des geſunden Menſchenverſtandes, und die Anſprüche des unverderbten moraliſchen Gefühls zu bewähren, ohne ſich auf die Prüfung metaphyſiſcher Spitzfindigkeiten einzulaſſen. Plato hatte die Phyſik und Metaphyſik der Vorgänger theils für ſein eigenes Syſtem benutzt, theils jene nur inſoferne beſtritten, als ſie dieſem entgegenſtand. Auch war ſeine gelehrte Kentniß jener zu mangelhaft. Gleichwohl war weder an eine ſyſtematiſche Philoſophie über-

überhaupt, noch an eine eigentliche Vervollkommnung der Philosophie zu denken, so lange nicht eine Kritik der damals gangbaren Philosophie der streitenden Schulen und ihrer mannichfaltigen Gestalt auf eine irgend befriedigende Art ausgeführt war. Zu dieser Kritik aber hatte in jener Zeit wohl keiner einen gegründetern Beruf, als Aristoteles, der Urheber des Organon, der gelehrte Kenner der philosophischen Literatur der Griechen, dem vielleicht nichts entgieng, was von den Denkmälern des philosophischen Geistes der Vorzeit existirte, der unbegreiflich thätige Charakter, der alles anwandte zur Bereicherung seiner Erfahrung, was ihm seine durch das Schicksal so ausserordentlich begünstigte Lage darbot, der tief forschende Geist, der seine Erfahrung so fruchtbar an Resultaten werden ließ. Mag die Aristotelische Kritik der ältern Philosophie in mehr als Einem Betrachte fehlerhaft, einseitig und ungerecht seyn; so wurde doch die Richtigkeit mancher geltenden Philosopheme durch sie aufgedeckt; manche herschende falsche Meynungen wurden, namentlich aus der Physik, verdrängt; die schwachen Seiten der berühmtesten Systeme, des Pythagoreischen, Eleatischen und Platonischen, wurden durch sie hervorgehoben, und einer anderweitigen Ansicht der Gegenstände der Philosophie eine größere Freyheit verschafft. Noch ist für uns ein zufälliger aber höchst wichtiger Nebenvortheil dieser Kritik, daß wir in ihr eine Geschichtquelle der griechischen Philosophie besitzen, insofern von einem unschätzbaren Werthe, weil sie von dem gelehrtesten Manne Griechenlands und einem seiner ersten philosophischen Denker herrührt. Viertens: Unter den dogmatischen Systemen der Philosophie ist das Aristotelische eines der vorzüglichsten. Die Verbindung metaphysischer Principien

mit der Physik ist in keinem andern Systeme so innig und sorgfältig erhalten worden, als in diesem, und man bemerkt durchgängig die Geneigtheit des Aristoteles, die Vernunft vor transscendenten Speculationen zu bewahren, und sie auf den ihr angewiesenen Boden, die Erfahrung, zu beschränken. Er verwirft metaphysische Sätze, die von andern Philosophen angenommen waren, geradezu, sobald sie sich nicht mit Thatsachen der Erfahrung vertragen. Aristoteles philosophirte demnach so richtig, wie er aus seinem dogmatischen Gesichtspunkte philosophiren konte, und es hat kaum ein Dogmatiker nach ihm die Vernunft so im Zügel gehalten. Will man aber auch den Werth der Aristotelischen Metaphysik nicht so hoch anschlagen, wie er nach dem Zustande der damaligen Philosophie wohl anzuschlagen wäre; so ist dennoch die Bereicherung im Detail nicht abzuleugnen, welche die empirische Philosophie in ihrem ganzen Umfange vom A. erhalten hat. Bey seinen psychologischen Untersuchungen war er wahrlich von der Idee einer Kritik des reinen Erkentnißvermögen nicht sehr entfernt; seine Bücher von der Seele documentiren dieses deutlich genug; und man würde vielleicht eher den kritischen Weg betreten haben, wenn man fortgefahren hätte, im Geiste des Aristoteles zu philosophiren. Auch zur Cultur der praktischen Philosophie hat A. einen sehr erheblichen Beytrag geliefert, wiewohl das, was man in seinen moralischen Werken zur Metaphysik der Sitten rechnen könte, der unbefriedigendste Theil in seiner ganzen Philosophie ist. So viel Fleiß auch Aristoteles auf die Erforschung des Erkentnißvermögens selbst gewandt hatte, so baute er doch auf eine Erkentniß a priori gar nicht, weil ihm der wahre Unterschied zwischen rei-

ner

ner und empirischer Erkentniß unentdeckt geblieben war, und er diejenige Erkentniß a priori, die andere philosophische Parteyen vor ihm behaupteten, z. B. die Pythagoreer, Eleatiker und Plato, in Anwendung auf die Erfahrung ungültig fand. Dieses gab seiner Philosophie überhaupt eine Tendenz zur Empirie, die, so wie sie für sein theoretisches System vortheilhaft war, auf das praktische einen nachtheiligen Einfluß hatte, weil er die a priori gesetzgebende Vernunft in dem letztern wo nicht ganz aufhob, doch sie zu sehr von der Erfahrung abhängig machte, und damit eine schwankende, veränderliche, und nach der verschiedenen Subjectivität der Individuen verschieden bestimbare Regel des Rechtverhaltens einführte. Inzwischen hat A. eben durch seine genauere Aufmerksamkeit auf die Data der Erfahrung zur gründlichern Kentniß des empirischen Willensvermögens viel geleistet, und in der Hinsicht sind seine praktischen Untersuchungen ausserordentlich schätzbar. Auch enthalten sie eine Mannichfaltigkeit einzelner trefflicher Vorschriften, die unter den gehörigen Einschränkungen auf das menschliche Leben sehr anwendbar sind, und nicht minder einen Reichthum an Bemerkungen zur Kentniß des menschlichen Herzens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, aus deren Studium auch der neuere Moralist großen Nutzen ziehen kann. Für den Fortgang zur einzig wahren Philosophie überhaupt war es auch vielleicht sehr heilsam, daß die Köpfe wiederum mehr zur Erfahrung zurück gewiesen wurden, selbst im Praktischen, ohne daß doch der grobe Eudämonismus der Epikurischen und Cyrenaischen Schule begünstigt wurden. Die Platonische Philosophie, sowohl die theoretische als die praktische, enthielt immer zuviel Idealisches und Schwärmerisches, das

ſich im wirklichen Kreiſe menſchlicher Thätigkeit nicht ausführen ließ, und überdem bey etwa hinzukommenden Misverſtändniſſen zu dem ausſchweifendſten theoretiſchen und praktiſchen Myſticismus verleiten konte: eine Folge, die ſie auch, wie die ſpätere Geſchichte der Philoſophie beweiſt, in einem hohen Grade gehabt hat. Der praktiſche Stoicismus war überſpannt und ſchwärmeriſch auf eine andere Weiſe; er behandelte den Menſchen als bloßes Vernunftweſen; räumte dem Bedürfniſſe der Glückſeligkeit, ſoferne dieſe in ſinnlich angenehmen Zuſtänden beſteht, gar nichts ein; und war deßwegen mit der Natur und dem Verhältniſſe des Menſchen, als ſolchen, unverträglich. A. ſuchte einen Mittelweg, der zwiſchen dieſen Extremen hindurchführe; er wollte die ſittliche Würde des Menſchen, die durch ein vernunftmäßiges Handeln beſtimt wird, nicht vermindern; er überließ der Vernunft, über die zu wählende Maxime des Handelns nach einem in ihr liegenden Principe des Beſten zu reflectiren; aber es war ihm auch einleuchtend, daß die Moral eine menſchliche ſeyn, und nicht höhere und ſtrengere Forderungen thun müſſe, als ſich von der Menſchheit, wie ſie einmal iſt, und ihrer Natur nach ſeyn kann, realiſiren laſſen. Seine praktiſche Philoſophie nahm deßwegen eben ſo ſehr Rückſicht auf den ſinnlichen, wie auf den vernünftigen Menſchen; ſeine Moral ſollte nur zum Kanon der Leitung und Beherſchung der Sinnlichkeit dienen; aber nicht eine gänzliche Verleugnung und Unterdrückung derſelben bezwecken; die Sinnlichkeit ſollte der Vernunft untergeordnet; aber dieſe ſollte nicht ſo die unbedingte Tyrannin jener ſeyn, wie ſie es im Syſteme der Stoiker war. Wenn A. hier den wirklichen Antheil, welcher der praktiſchen Vernunft an der Regierung des

freyen

freyen Handelns gebührt, die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes, nicht recht einsah; wenn er der Vernunft a priori zu wenig, und der Erfahrung zu viel zugestand; so ist dieses nach der damaligen Lage der praktischen Philosophie überhaupt sehr zu entschuldigen. In jedem Falle hat doch A. den wahren Charakter richtig beurtheilt, welchen die Moral haben müsse, wenn sie in der That als verbindlich für Menschen, wie sie sind, gelten soll, ob er gleich selbst sie nicht so begründet hat, daß sie jenem Charakter entspräche. Der Aristotelische Hang zur Empirie zeigt sich in seinem vortheilhaftesten Lichte bey der eigentlichen Politik. Denn hier rächt sich die Vernachlässigung der Erfahrung am meisten, und die Aristotelische Theorie ist vorzüglich aus dem Grunde von Werthe, daß dabey eine vielseitige Erfahrung zu Rathe gezogen worden ist. Freylich hat A. hierin, wie in der praktischen Philosophie überhaupt, der Speculation gar zu wenig getraut. Er dachte immer nur daran, was Menschen gewöhnlich thun und sind; zu selten aber daran, was sie thun und seyn sollten, wenn sie doch einmal die Vernunft als oberste Gesetzgeberin sowohl des Individuum's als der Gesellschaft erkennen. Daher bespöttelte er auch die Republik des Plato nur einzelner Institute wegen, die sich allerdings in der Erfahrung nicht empfehlen dürften, aber auch nicht zum Wesen derselben gehörten; ohne übrigens das Platonische Ideal eines States selbst, und die Beziehung desselben auf eine wissenschaftliche Politik, nach Verdienste zu würdigen; ohne die Principien zu widerlegen, von denen Plato ausgieng. Die Beobachtung trifft auch beym Aristoteles zu, daß wenn sich einmal in einem Kopfe Mistrauen gegen die Speculation aus Begriffen über

das Praktische findet, dieses im politischen Fache sich am stärksten äussert. Das Gegentheil in Beziehung auf die Erfahrung pflegt wiederum bey den Köpfen sich zu ereignen, die zu sehr auf die Speculation aus Begriffen bauen. Die Köpfe waren von jeher nicht sehr gemein, und sind es auch in unsern Tagen nicht, welche die a priori gesetzgebende Vernunft mit der Erfahrung zu paaren verstanden, und nicht die Stimme der einen oder der andern überhörten. Fünftens: Nicht nur durch den vervollkommneten Anbau des Gebiets der Philosophie hat Aristoteles gerechte Ansprüche auf den Dank und die Verehrung der Nachwelt; sondern auch durch eine ganz ausserordentliche Erweiterung und innere Bereicherung des Gebiets der menschlichen Erkenntniß überhaupt. Es sind unbedeutende Anfänge in der Naturkunde (nach ihrem ganzen Umfange), welche die Geschichte der Wissenschaften vor dem A. zu melden hat, gegen die Fortschritte, welche dieser große Mann that. Seine Beschreibung, Geschichte und Physiologie der Thiere wird noch jetzt von allen Kennern für eines der classischsten und lehrreichsten Werke des Alterthums gehalten, und es würde wohl den neuern Naturforschern noch lehrreicher seyn, als es ist, wenn es wirklich mehr von denselben gekant und genutzt würde. Die dahin gehörigen Schriften des A., unter andern auch die sogenannten Probleme, befassen einen Schatz von Beobachtungen und Resultaten, deren manche man in unsern Tagen für neue wichtige Entdeckungen ausgab. Und wie viel würde man vollends ihm verdanken müssen, wenn Alles, was er der Nachwelt an Denkmälern seines Geistes und Fleißes hinterließ, sich erhalten hätte! Mehrere Bücher, auf deren interessanten Inhalt man aus den Titeln schließen kann, sind

ein

ein Raub der Zeit geworden. Er ist auch Urheber der ersten Theorie des Geschmacks. Zwar ist seine Rhetorik insbesondre auf die Ausbildung des eigentlich rednerischen Talents berechnet; denn diese war, wenn nicht der einzige, doch der Hauptzweck, um dessen willen man damals rhetorische Studien trieb; aber seine Poetik hat dagegen ausschließend die Kunst des Schönen zum Objecte. Leider ist davon nur ein Fragment übrig, ein Torso, der die Vortrefflichkeit des Ganzen beurkundet, und den Verlust desselben desto schmerzlicher macht. Einige andere Aristotelische Schriften zur Geschichte der griechischen Poesie und zur Kritik der vorhandenen Dichterwerke, hat uns das Schicksal ebenfalls entrissen.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, denen die Geschichte ein Andenken bewahrt hat, ist ausser dem Theophrast aus Eresus auf Lesbos (geb. Ol. CII, 2) keiner, der mit ihm den ganzen Bezirk der damaligen wissenschaftlichen Kentnisse durchwandert hätte. Mehrere derselben haben wohl nur seinen Unterricht in einzelnen disciplinarischen Fächern benutzt. Wenigstens kann man aus dem, was man vom Aristoxenus dem Musiker, Dicäarch, Klearch, Heraklides aus Pontus, Demetrius Phalereus, ihren Schriften und Meynungen weiß, nicht mehreres folgern*). Von einigen andern, wie dem Phanias, den beyden Eudemus aus Rhodus und Cypern, haben wir überhaupt nur wenig

*) S. den Catalogus Peripateticorum in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 458. *Bayle* Dict. Art. *Aristoxene*, *Dicearque*, *Heraclide* etc. Meiners Geschichte der Wissensch. B. I. S. 206.

wenig historische Angaben, in denen durchaus nichts zur Charakterisirung ihrer Philosophie enthalten ist.

Theophrast ward der Erbe nicht bloß der Handschriften, welche Aristoteles hinterließ, sondern auch seines Forschungsgeistes und seiner philosophischen Gelehrsamkeit. Er hatte den Unterricht desselben mit einer Vollständigkeit und Offenheit genossen, wie schwerlich irgend ein anderer seiner vertrautern Schüler. Er hatte auch selbst an den Arbeiten des A. Theil genommen, mit ihm gemeinschaftlich Thatsachen gesammelt, beobachtet, untersucht; und der Besitz der eigenen Aristotelischen Werke nach dem Tode des A. machte ihn vollends fähig, die Lehre des Meisters nach ihrem ganzen Umfange und mit erschöpfender Gründlichkeit kennen zu lernen und fortzupflanzen. Daß er inzwischen den Ruhm seines Lehrers nicht erreichte, ist leicht aus seinem Verhältnisse zu diesem zu erklären; und überhaupt scheint damals das Studium der Philosophie durch die politischen Zeitumstände in Athen gesunken zu seyn; so wie es durch die Anarchie, welche im Gebiete der Philosophie herschte, wegen des Widerstreites der philosophischen Parteyen, hauptsächlich des Skepticismus der Pyrrhonisten und Akademiker, dem Dogmatismus der Peripatetiker nicht wohl gelingen konte, ein entscheidendes Uebergewicht zu gewinnen. Der philosophische Vortrag des Theophrast scheint oft, namentlich in Beziehung auf die Akademiker, polemisch gewesen zu seyn (Athen. Dipnos. IV, 2. p. 230. E. Casaub. Strabo Geogr. XIII. p. 608. D.). Zu bestimmen, ob und inwiefern er vom Aristoteles in wesentlichen Stücken des peripatetischen Systems abwich, ist unmöglich; da leider seine eigentlich philosophischen Schriften, die bekanten moralischen Charaktere, ein kleines

Werk-

Werkchen περὶ αἰσθησεως, und ein nicht sehr bedeutendes Fragment der Metaphysik ausgenommen, sämtlich verloren sind, und man aus den einzelnen Nachrichten der alten Schriftsteller nicht ganz sicher auf die wahre Beschaffenheit und den Geist seines Systems schließen kann. Am schätzbarsten für uns ist Theophrast durch das geworden, was er für die Naturkunde geleistet hat. Hier sind auch mehrere Abweichungen von Aristotelischen Meynungen, mehrere Berichtigungen derselben, bemerklich; wiewohl es freylich höchst wahrscheinlich ist, daß er das Meiste, zum mindesten dem Stoffe nach, seinem großen Vorgänger verdankte. Soviel man aus den Titeln der verlornen philosophischen Werke des T. abnehmen kann, waren die meisten, Erläuterungen, oder auch weitere Ausführungen Aristotelischer Schriften, oder auch Sammlungen von Materialien und Excerpten; die letzteren vielleicht mit Kritik verbunden. Theophrast lehrte im Lyceum bis gegen die CXXIII.. Olympiade *).

So

*) *Theophrasti* characteres, graece; ed. Fischer; Coburgi 1736. 8. — Theophrast's Sittengemählde für höhere Lehranstalten auf's neue bearbeitet von Joh. Jac. Heinr. Nast. Stuttgart 1791. 8. Hier sind auch die beyden Charaktere, die Amaduzzi aus einer Vaticanischen Handschrift herausgab, (Parmae ap. Bodon. 1786. 4.) beygefügt. — Των μετα τα Φυσικα αποσπασματιον η βιβλιον α; ad calc. Metaphysicorum Aristotelis cum notis *Sylburgii*; Francof. 1587. 4. — Περι αισθησεως βιβλιον; ed. *Henr. Stephani*, vna cum characteribus et fragmentis ex nouem Theophrasti libr. Par. 1557. 8. Die Titel der verlornen Schriften des Theophrast S. in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 445. Cf. *Cic.* de nat. D. I, 13. Quaest. Acad. I, 10. IV, 43. V, 8. 9. De fin. bon. et mal. V, 5. *Diog.* L. lib. V. et ibi Menag. *Gellii* N. A. I, 3. Auch gehören hierher mehrere

So lange die unmittelbaren Schüler des Ariſtoteles, namentlich Theophraſt, lebten, erhielt ſich die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrer urſprünglichen Vollſtändigkeit und Echtheit. Denn nicht nur konte wenigſtens Theophraſt als ihr gültigſter Repräſentant betrachtet werden; ſondern auch alle Urkunden, welche ihr Stifter darüber hinterlaſſen hatte, waren in ſeinen Händen. Aber ſobald dieſe Urkunden nach ſeinem Tode an Erben übergiengen, welche ſie ungebraucht ließen, und dem Publicum entzogen, konte die mündliche Ueberlieferung des Peripateticismus, die überdem gewiß ſehr einſeitig, von der Originalität desſelben abweichend und mangelhaft war, den Verluſt jener ſchriftlichen Documente nicht erſetzen. Daher artete die zunächſt folgende Peripatetiſche Schule in ihren Grundſätzen und Meynungen bald ſo ſehr aus, daß Cicero, zu deſſen Zeit die Ariſtoteliſchen Bücher wieder an's Licht gekommen waren, ſich faſt berechtigt glaubte, ihnen das Prädicat der Peripatetiker abzuſprechen. Er nennt nachſtehende Philoſophen als die vornehmſten Häupter der Schule nach einander, den Strato aus Lampſakus, Lyſias (richtiger Lykon oder Glykon), Ariſto (Julietes), Hieronymus Rhodius, Kritolaus und Diodor *). Für

Stellen in den griechiſchen Auslegern des Plato und Ariſtoteles. — *Bayle* Dict. Art. *Theophraſte.* — Sprengels pragmatiſche Geſch. der Arzneykunde B. I. S. 350 ff.

*) Ueber die Peripatetiker, die im Lyceum nach dem Theophraſt lehrten. S. *Cic.* de fin. B. et M. V, 5. *Anonymi* Vita Ariſt. in Menagii Obſſ. ad *Diog.* L. Vol. II. p. 201. *Ammon. Herm.* ad Ariſt. de interpret. fol. 1. b. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. VI. fol. 187. a. Cf. Patricii Diſc. Peripat. XI. p. 145. Das chronologiſche Verzeichniß des Patricius hat auch Brucker excerpirt Hiſt. crit. philoſ. Vol. II. p. 464.

Für die Geschichte der Philosophie haben die, wiewohl fragmentarischen und sehr unbefriedigenden, Nachrichten der alten Schriftsteller von den Meynungen des Strato über den Ursprung der Natur noch das meiste Interesse. Strato folgte in der Erklärung des Ursprungs alles Vorhandenen dem Wege, welchen Aristoteles vor ihm betreten hatte, die Natur so viel wie möglich natürlich zu erklären. Nur hielt er noch fester an diesem Erklärungsprincipe, als der Stagirit; denn er verwarf den supernaturalistischen Erklärungsgrund schlechthin, welchen dieser doch zum Schlußsteine seiner Naturwissenschaft gebraucht hatte. Er leugnete gänzlich das Daseyn einer verständigen Ursache der Welt ausserhalb derselben; und ein teleologisches Princip der Weltschöpfung schien ihm willkührlich angenommen, oder unerweislich. Alle gegenwärtige Naturerscheinungen und ihre gesetzlichen Verbindungen sind nach ihm nichts weiter, als Folgen einer zufälligen Wechselwirkung ursprünglicher Naturkräfte in der ewigen Materie. Auch die empfindende Welt ist nur die bestimte Aeusserungsart einer Naturkraft in materiellen Organisationen, die ursprünglich ohne Absicht und Zweck sich formten, und nachher, da die Formen einen regelmäßigen Naturlauf zuließen, sich entwickelten und ihre Gattung erhielten. Denken und Empfinden sind einerley, da doch jenes ohne dieses nie statt finden könne. Leider kann man diese Hauptideen des Strato bloß aus einzelnen dunkel ausgedrückten, sich widersprechenden, zum Theile verderbten Stellen der Alten abstrahiren, wo seiner Meynungen Erwähnung geschieht. Was er eigentlich für ursprüngliche Kräfte und Qualitäten der Materie annahm, deren Widerstreit von Ewigkeit her wirksam war, und durch welche ein blin-

blindes Ohngefähr, nachdem eine unendliche Mannichfaltigkeit regelloſer Formen entſtanden war, die ſich immer ſelbſt wieder zerſtörten, die Welt in ihrer dermaligen Geſetzmäßigkeit hervorgehn ließ, kann aus den vorhandenen Nachrichten ſchwerlich mit einiger Zuverläſſigkeit entſchieden werden. Im Allgemeinen kann man ſagen: es waren nach Strato widerſtreitende Principien, wie das Schwere und das Leichte, das Kalte und das Warme, welche die Natur bildeten. Wegen der tiefen Kentniß der Phyſik, durch welche ſich Strato im Alterthume den Ehrennamen des Phyſikers erwarb, iſt es ein unangenehmer Verluſt für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir von ſeiner mechaniſchen Welterklärung im Detail ſo wenig wiſſen. Strato blühte um Ol. CXXIII. *).

Neben den Parteyen der Epikureer, Stoiker und Peripatetiker, deren Philoſophie ein poſitiver Dogmatismus war, ob ſie gleich einander heftig beſtritten, bildete ſich die Akademie und die Partey der Pyrrhonier, von denen jene den negativen Dogmatismus, dieſe den Skepticismus als das Reſultat des Philoſophirens aufſtellten. Nach Plato's Tode empfieng ſeine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, und wo auch die folgenden Häupter derſelben zu lehren fortfuhren, den Namen der Akademie. Bey den alten Schriftſtellern ſowohl, als von einigen neuern Geſchichtforſchern, werden mehr Epochen der

*) *Cic.* de nat. D. I, 13. Quaeſt. acad. IV, 38. *Diog.* L. V, 58. *Plutarch.* adv. Colot. Opp. T. II. p. 1115. De ſollert. animal. p. 719. ed. Frcf. *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. III, 32. adv. Mathem. VII, 349. X, 155. *Stobaei* ecl. phyſ. I. p. 27. *Lactant.*, de ira Dei cap. X. *Proclus* in Timaeum IV. p. 242. *Simplic.* ad Ariſt. Phyſ. IV. p. 168.

der Akademie unterscheiden, danach die Platoniker, welche den Lehrstuhl nach einander einnahmen, in ihrer Art zu philosophiren wesentlich abweichen. Die gewöhnlichste Unterscheidung, welche man auch in den Schriften des Cicero antrifft, ist die in die ältere, mittlere und neuere Akademie. Zu der ältern werden Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krantor und Krates; zu der mittlern Arcesilaus, Lacydes, Damophanes, Ekdemus; zu der neuern Karneades, Klitomachus, Philo, Antiochus, und Aristo (Chius) gerechnet. Andere haben fünf Akademieen unterschieden (Diog. Laert. IV, 28. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 159). Beyde Unterscheidungen beruhen inzwischen nicht auf einem gültigen Grunde; am wenigsten die letztere, die nur nach den Akademikern, welche sich in der Reihe vorzüglich auszeichneten, gemacht ist. Am richtigsten ist wohl die Eintheilung der Akademie in die ältere und neuere; denn mit dem Arcesilaus neigte sich die Akademie zum negativen Dogmatismus hin, einer Denkart, die sie hernach, wiewohl unter mancherley Modificationen, behielt, und die den Vorgängern des Arcesilaus nicht eigen war. Sofern also der Grund zur Unterscheidung der Epochen der Akademie von der Platoniker verschiedenen Art zu philosophiren hergenommen werden muß, ist man nur zur Unterscheidung der ältern und neuern Akademie berechtigt. Man muß übrigens die spätern Platoniker nicht mit zu den sogenannten Akademikern zählen. Auch kehrten einige der jüngsten Akademiker wieder zum Dogmatism der ältern Akademie zurück *).

Die

*) Cic. de fin. B. et Mal. IV, 3. V, 2. 5.

Die philosophischen Schriften der ältern Akademiker sind sämtlich verloren; nur die Titel derselben, historische Notizen von ihren Verfassern, und einzelne theils ihren philosophischen Charakter überhaupt, theils ihre moralischen Grundsätze insbesondre angehende Nachrichten haben uns die Alten, vornehmlich Cicero und Diogenes Laertius, überliefert. Speusippus, aus Athen, Sohn der Potone, Schwester des Plato, übernahm den Lehrstuhl in der Akademie, als dieser gestorben war (Ol. CVIII, 1.), und lehrte daselbst acht Jahre (bis Ol. CX, 2), da er wegen Kränklichkeit den Lehrvortrag dem Xenokrates aus Chalcedon überließ. Er bemühte sich, die Platonische Ideenlehre mit der Pythagorischen Zahlenlehre zu vereinigen, und die Pythagorische Terminologie für den wissenschaftlichen Gebrauch einzuführen. Dieselbe Richtung in der Bearbeitung der Philosophie nahm Xenokrates, ein schwer fassender Kopf, der aber durch Fleiß und Güte der sittlichen Gesinnung ersetzte, was ihm an Genie abgieng. Er führte, wie Plato und Aristoteles, die Philosophie auf ihre drey Haupttheile, Logik, Physik und Ethik zurück. Den Pythagoreismus nahm er im Sinne der spätern Deutung, wo die Monas als das thätige, und die Dyas als das leidende Princip, vorgestellt wurden, in welchem Sinne allein auch der Platonismus sich mit dem Pythagorismus vereinbaren ließ, oder ihm angenähert werden konte. Xenokrates lehrte fünf und funfzig Jahre. Polemo, Krantor und Krates sind nur durch historische Züge aus ihrem Leben, und einzelne Aussprüche, hauptsächlich über Gegenstände der Moralphilosophie, merkwürdig. Das Moralsystem der ältern Akademie im Ganzen ähnelte mehr dem Aristotelischen, als dem

Pla-

Platonischen. Es war ein Eudämonismus, der die Tugend auf eine vernünftige der menschlichen Natur angemessene Ausbildung und Befriedigung der eigennützigen und uneigennützigen Triebe zurückführte, wobey also mehr Rücksicht auf die sinnlichen Anlagen des Menschen genommen wurde, wie Plato genommen hatte *).

Die ältere Akademie war zwar schon in manchen einzelnen Lehren, hauptsächlich in der praktischen Philosophie, vom Plato abgewichen; aber der Charakter ihres Systems war doch noch immer dogmatisch geblieben. Inzwischen hatte sich schon von der Zeit her, da die entschiedensten Dogmatiker, Plato, Zeno, Epikur, Aristoteles, selbst lehrten, eine Partey von Zweiflern erhoben, deren Art zu philosophiren auf den Geist der spätern Mitglieder der Akademie den stärksten Einfluß hatte. Die Veranlassung zum negativen Dogmatismus und Scepticismus lag in dem damaligen Zustande der Philosophie überhaupt. Mehr schnurstracks widerstreitende Sy-

*) Ueber den Speusippus S. *Diog.* Lib. IV, 4. *A. Gell.* N. A. III, 17. Seine Vorliebe für die Pythagorische Philosophie bemerkt *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 6. Cf. *Cic.* de Orat. III, 18. de nat. D. I, 13. *Sext.* adv. Mathem. VII, 145. — Ueber das Leben und die Philosophie des Xenokrates Diog. L. II, 6. *Cic.* Quaest. Tusc. V, 32. Quaest. acad. IV, 39. *Sext.* adv. Mathem. VII, 16. 147. *Nemes.* de nat. hom. c. 2. *Stobaei* eclog. phys. I, 3. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Xenocrate* — Ueber Polemo S. Diog. L. IV, 16. Ueber den Krantor und Krates: *Diog.* L. l. l. *Cic.* Q. Tusc. III, 6. *Plutarch.* de anim. procreat. T. I. p. 1012. ed. Frcf. Die classischen Stellen, welche die Moralgrundsätze der ältern Akademiker betreffen, sind: *Cic.* Q. Acad. I, 7. De finib. b. et m. IV, 3. 5. 22. V, 3. De legg. III, 6. Brut. cap. 31.

Syſteme, deren Anhänger auch in der That mit einander in ſteter Fehde begriffen waren; die Kunſt der Beredſamkeit zu einem hohen Grade der Vollkommenheit hinaufgetrieben, und ſelbſt auf eine ziemlich vollendete Theorie zurückgeführt; die Dialektik theoretiſch und praktiſch faſt ſo ausgebildet, wie ſie nur ausgebildet werden konte; Mangel an einer gründlichen Kritik des Erkentnißvermögens und ſeiner Grenzen; wie leicht und wie natürlich konte dies alles bey guten uneingenommenen Köpfen, denen kein einzelnes dogmatiſches Syſtem Befriedigung gewährte, einen allgemeinen Skepticismus erzeugen? Man kann die ſpätern Akademiker freylich nicht ſchlechthin für Skeptiker erklären, und mit den Pyrrhoniſten in dieſelbe Claſſe ſetzen. Wäre dieſes hiſtoriſch und philoſophiſch zuläſſig, ſo würde man auch keinen Grund haben, die Partey der Akademiker noch von den Pyrrhoniern zu trennen. Allein jene machten doch eine philoſophiſche Partey aus, die zwiſchen den beyden Extremen, dem Dogmatismus und Skepticismus, das Mittlere hielt, und in manchen ihrer Mitglieder ſich beynahe ganz zu dem letztern hinneigte. Daher es auch begreiflich wird, warum die ältern nnd neuern Geſchichtſchreiber nicht darüber einig ſind, ob wirklich die Akademiker, oder einzelne derſelben, von den Pyrrhoniern und ihrer Art zu philoſophiren noch mit Recht geſondert werden könten. Gleichwohl giebt es doch Kriterien, an welchen ſie ſich von einander unterſcheiden laſſen. Der Skepticismus der Akademiker war kein allgemeiner die geſamte menſchliche Erkentniß umfaſſender; er war nur gegen den Dogmatismus einzelner Schulen, der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker, vornehmlich der Stoiker, gerichtet; nicht gegen alles Wiſſen, oder gegen allen Dogmatismus überhaupt; er war

nicht

nicht eigentlicher Grundzug der philosophischen Denkart bey ihnen; sondern gieng ursprünglich von dem Principe aus, den reinen oder einen gewissen modificirten Platonismus zur Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Philosophie zu erheben, und ihm diese dadurch zu sichern, daß die ihm widerstreitenden Systeme mittelst der Skepsis niedergerissen würden, und man, indem man die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß in's Licht stellte, jenen als die glaubwürdigste Philosophie erscheinen ließe. Mehrere Akademiker, namentlich die Jüngsten unter ihnen, sind geradehin für dogmatische Platoniker anzusehen; und der entschiedne Hang zum Zweifeln gilt doch auch nur von einigen der berühmtesten Akademiker; bey den übrigen fand er in einem geringern Grade statt, und es blieben in ihren Lehren noch wesentliche Spuren von dogmatischer Denkart übrig *).

Der erste unter den Nachfolgern Plato's, welcher den Dogmatismus verließ, und die skeptische Denk-

*) Der Unterschied zwischen den Akademikern und Pyrrhoniern, und die Gründe desselben waren schon bey den Alten streitig. Nach dem A. Gellius behaupteten die Akademiker gewissermaßen dogmatisch: Man könne nichts wissen, und nichts entscheiden; dagegen ließen die Pyrrhonier auch dieses nicht einmal als wahrscheinlich gelten, weil ihnen überall nichts wahr zu seyn schien. *A. Gellii* Noct. Att. XI. 5. Cf. *Sexti* Hypotyp. Pyrrh. I, 33. Von den Neuern haben Einige den Unterschied ganz geleugnet; z. B. *Huet* de la foiblesse de l'esprit humain §. 166. Hr. Meiners (Grundriß der Gesch. der Weltweißh. S. 143) hält die Merkmale jenes Unterschiedes für ungewiß oder eingebildet. Ueber die Bestimmung derselben von Garve (zu *Cic.* de offic. II, 2) s. Ständlins Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 308, wo dieser historische Punct überhaupt trefflich erläutert ist.

Denkart in die Akademie einführte, war Arcesilaus aus Pitane in Aeolien, geb. Ol. CXVI. Er ist der Stifter der neuern Akademie. Aus seiner Lebensgeschichte weiß man, daß er früh nach Athen kam, und hier, wie es gewöhnlich war, mit dem Fleiße, welchen er der Kunst der Beredsamkeit widmete, philosophische Studien verband. Er hörte anfangs den Theophrast, nachher auch den Polemo und Krantor, wurde ausserdem mit der Dialektik der Eretrischen und Megarischen Schule durch den Diodorus Kronus vertraut, und wie einige wollen und gar nicht unwahrscheinlich ist, mit dem Pyrrhonismus. Gerade dieses sein Umherschweifen von einem philosophischen Systeme zum andern, vom Dogmatismus zum Skepticismus, nebst den rhetorischen Uebungen, die schon an und für sich den Geist zum Bestreiten und Vertheidigen desselben Satzes geneigt und geschickt machten, flößten ihm eine Vorliebe für die skeptische Denkart ein, die sich dann bey ihm am lebhaftesten gegen den überspannt dogmatischen Ton der Stoa äusserte. Für diese philosophische Schule war er einer der gefährlichsten und gefürchtetsten Gegner. Die Alten rühmen seinen durch die Lectüre der ältern classischen griechischen Dichter und Prosaisten gebildeten Styl, das Rednerische und Anziehende seines Vortrags, das Scharfsinnige und Treffende seines Raisonnements, die Mannichfaltigkeit seiner factischen Kentnisse aus dem Bezirke der damals gangbaren Philosophie. Der Grundsatz seines Philosophirens war: Man könne über nichts entscheiden; man müsse also über alles seinen Beyfall zurückhalten (ἐπέχειν). Hierdurch werde die vollkomne Gemüthsruhe bewirkt, die Zweck des Philosophirens sey. Das Zurückhalten des Beyfalls

falls sey daher ein Gut; das Beypflichten ein Uebel. So einstimmig dieser Grundsatz des Arcesilaus mit der Pyrrhonischen Denkart im Wesentlichen ist, so unterscheidet die Philosophie jenes sich doch darin von dieser, daß sie eben jenen Grundsatz dogmatisch behauptete, dahingegen diese ihn nur als etwas, das so schiene, annahm. Dem Grundsatze gemäß hob Arcesilaus das Kriterium aller Wahrheit auf, und hier war es, wo er mit der Stoa, namentlich dem Zeno, in Streit gerieth. Die Stoiker machten einen specifischen Unterschied zwischen Wissenschaft (επιστημη), Meynung (δοξα), und Ueberzeugung oder dem Begreifen (καταλημις). Die erste ist feste unwandelbare Erkentniß, welche ein Gegentheil oder eine Veränderung schlechthin ausschließt; die Meynung ist wandelbar und veränderlich; die erstere ist nur ein Eigenthum des Weisen; die andere gehört dem Thoren. Das Vermögen des Begreifens oder der Ueberzeugung ist dasjenige, wodurch der modale Charakter einer Erkentniß bestimt wird, inwiefern sie für Wissenschaft oder für Meynung gelten kann; in ihm ist also das Kriterium alles Wahren; und da dieses keinem mit Vernunft begabten Menschen fehlen kann, so komt es dem Weisen, wie dem Thoren zu. Nur von der Vernachlässigung, oder dem unrichtigen Gebrauche, des Kriteriums der Wahrheit rühre es her, daß Wissen und Meynen verwechselt werde, daß man Irrthum für Wahrheit halte, daß es Weise und Thoren gebe. Die Stoiker behaupteten ferner, daß das praktische Bedürfniß des Menschen durchaus ein Kriterium des Wahren erfodere, indem ohne dieses das thätige Leben des Menschen nicht bestehen könne, noch viel weniger aber eine Philosophie desselben möglich

ſey. Wolle man ſelbſt hierauf Verzicht thun, ſo ſey damit der Zweck alles Philoſophirens aufgehoben, und der Skepticismus erſcheine als eine Ungereimtheit. Gegen dieſe Stoiſche Lehre argumentirte Arceſilaus folgendermaßen: Erſtlich: Die Ueberzeugung von der Wahrheit gewiſſer Vorſtellungen iſt entweder in dem Weiſen, oder in dem Thoren vorhanden. Im erſtern Falle iſt ſie Wiſſenſchaft, im andern Meynung. Sie exiſtirt alſo nicht für ſich, als etwas noch von Wiſſenſchaft und Meynung verſchiedenes, das beiden, dem Weiſen, wie dem Thoren, gemeinſchaftlich wäre. Gleichwohl wird von den Stoikern dieſe beſondere Exiſtenz der Ueberzeugung vorausgeſetzt; ſie iſt alſo ein Unding. Zweytens: Der Beyfall, welchen wir geben, betrifft nicht die Eindrücke der Gegenſtände, nicht einzelne Empfindungen und Vorſtellungen, ſondern Sätze. Dadurch wird aber die Wahrheit der objectiven Erkentniß keineswegs begründet. Drittens; Es giebt keine einzelne Empfindung und Vorſtellung, die abſolut wahr wäre, die nicht auch falſch ſeyn könte; ſonach iſt der Beyfall immer unſicher. Es läßt ſich von nichts eine feſte Ueberzeugung gewinnen, oder man kann nie auf die Ueberzeugung, als feſten Grund der Erkentniß, bauen. Giebt der Weiſe demungeachtet einer Vorſtellung ſeinen Beyfall, ſo meynt er bloß; aber nur die Narren meynen; der Weiſe muß alſo immer ſeinen Beyfall zurück halten. Viertens; Durch die Skepſis an der Gültigkeit eines Kriteriums der Wahrheit wird eine Regel für das praktiſche Leben gar nicht aufgehoben. Das Wahrſcheinliche (ευλογον) iſt es, wonach ſich der Philoſoph in ſeinen Handlungen beſtimt. Was ihm wahrſcheinlich als Gut oder als Uebel vorkomt, das ſucht er, oder flieht er;

er; und das ist der Weg, auf dem er die Glückseligkeit des Lebens verfolgt. Die Kunst, das Wahrscheinliche abzuwägen, eine größere Wahrscheinlichkeit der geringern vorzuziehen, ist die Klugheit. Diese ist die Lehrerin der Tugend und Glückseligkeit. Mit den Pyrrhoniern war Arcesilaus in diesem Philosopheme nichts weniger als einig. Jene führten das Handeln auf ein natürliches Müssen zurück, und liessen das Princip, nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu handeln, nicht gelten. Arcesilaus empfahl übrigens seine skeptische Philosophie auch durch eine sehr tolerante liberale Gesinnung gegen andere philosophische Parteyen; eine Gesinnung, die freylich gerade dem Skeptiker am eigensten seyn kann. Er war nur Gegner der dogmatischen Systeme, nicht der Persönlichkeit ihrer Stifter oder Anhänger. Sein moralischer Charakter, wie er sich in seinem wirklichen Handeln bewies, drückte eine Achtung vor der Pflicht aus, deren Fundament er durch seine Skepsis so sehr erschütterte. Er starb Ol. CXXXIV. *).

Die

*) *Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18 sq. De Orat. III, 18. *Diog. Laert.* IV, 28 f. *A. Gellii* N. A. XI, 5. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII. 150 sq. 227 sq. Hypotyp. Pyrrhon I, 33. 233. 235. *Numen.* ap. *Euseb.* de praep. euang. XIV, 4. Cf. *Bayle* Dict. crit. Art. *Arcesilaus.* *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 246 sq. Tiedemann's Geist. der spec. Phil. B. I. S. 309. — Die Stoiker widerlegte Arcesilaus allerdings, soferne sie das Wissen nur dem Weisen, und das Meynen nur dem Thoren zugestanden, und die Ueberzeugung vom Wissen und Meynen trennten, und Weisen und Thoren gemeinschaftlich einräumten. Ihre Gründung des Kriteriums der Wahrheit auf dies Fundament konte sich gegen die Skepsis nicht halten. Die Ungültigkeit eines Kriteriums des Wahren überhaupt wurde aber doch durch

Die nächsten Schüler des Arcesilaus fuhren fort im Geiste und in der Manier ihres Lehrers zu philosophiren. Aber sie zeichneten sich wenig oder gar nicht durch Eigenthümlichkeiten aus; daher auch die Geschichte nichts mehr, als ihre Namen und einige literarische Notizen und Anekdoten von ihnen aufbehalten hat. Einen neuen Glanz und den höchsten Grad der Celebrität verschaffte der Akademie Karneades, geb. zu Cyrene um die Ol. CLIX. Auch er hatte sich nach Athen begeben, um sich zum Redner auszubilden; seine philosophischen Studien theilte er zwischen den Lehren der Stoa und der Akademie; und er entschied sich insbesondere für die philosophische Denkart der letztern. Sein Lehrer in der Akademie war Hegesinus, dem er wiederum auf dem Lehrstuhle folgte. Der Charakter der Philosophie des Karneades unterschied sich vom Pyrrhonismus im Allgemeinen eben so, wie der philosophische Charakter des Arcesilaus. Er lehrte dogmatisch die Ungewißheit der Erkenntniß, was die Pyrrhonier nicht thaten, um dadurch die Denkart und Handelnsweise nach Gründen der Wahrscheinlichkeit zu empfehlen. Am berühmtesten wurde er selbst, so wie die neuere akademische Philosophie überhaupt, durch die Rolle, welche er als Athenischer Gesandter neben dem Diogenes dem Stoiker, und dem Kritolaus dem Peripatetiker, in Rom spielte, und wo die skeptische Manier der Akademiker, begünstigt durch sein hohes redneriſches Talent, sich in dem interessantesten Lichte zeigte, und mehrere der ge-

die Argumentation unsers Akademikers nicht dargethan. Er bewährte selbst die Existenz eines solchen Kriteriums dadurch, daß er ein Handeln nach Wahrscheinlichkeitsgründen vorschrieb, und für wahr annahm, daß nichts wahr sey.

genievollsten jungen Römer, die ihn hörten, für die neuere Akademie gewann. Vielleicht war es indessen eben die Skepsis des Karneades, welche die Römer in gleichem Maaße bezauberte und verwirrte; die besonders den ältern Römern, namentlich dem Cato, die Philosophie der Griechen und ihren Einfluß auf den Stat, da die Redekunst furchtbare Waffen der Sophistik von ihr am leichtesten entlehnen zu können schien, verdächtig machte, und dadurch den Senatsschluß veranlaßte, nach welchem die Athenische Gesandtschaft aus Rom verwiesen wurde. Karneades hielt ein paar Vorträge für und wider die Gerechtigkeit; eine Pflicht, die der Römer damals noch ehrte; und gegen deren Verbindlichkeit sein unverderbter praktischer Sinn keinen Zweifel gestattete. So viel Bewunderung der Akademiker durch seine sophistische und redneriſche Kunst einerndtete, die das Für und Wider mit gleich hinreißender Kraft darstellte; so sehr mußte er bey denjenigen Römern, die für philosophische Subtilitäten und die Reize einer schimmernden Beredsamkeit keine Empfänglichkeit hatten, an Achtung verlieren. Leider kennen wir von jenen Vorträgen nur den wider die Gerechtigkeit, nicht den für dieselbe; obgleich der Zufall gut genug gesorgt hat, daß, wenn einer verloren gehen sollte, jener aufbewahrt würde *).

Unter

*) S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Carneade*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 759 sq. — Ueber den Eindruck, den unter den Athenischen Abgesandten vornehmlich Karneades auf die edlen jungen Römer machte, findet man die umständlichste Nachricht im Leben des ältern Cato vom Plutarch. — Den Vortrag desselben gegen die Gerechtigkeit hat Lactantius aufbehalten (Institt. div.

Unter den skeptischen Raisonnements des Karneades, deren Cicero und Sextus erwähnen, ist wohl dasjenige am merkwürdigsten, wodurch er die Unbegreiflichkeit aller Dinge, und selbst die Unbegreiflichkeit des Satzes, daß alles unbegreiflich sey, erwies *). Er leugnete ein zuverlässiges Kriterium des

div. V, 17). Cicero spielt nur hier und da auf ihn an. Die Hauptgründe, deren K. sich bediente, liefen darauf hinaus: daß der Mensch von Natur eigennützig sey, und dieser Naturtrieb sich nicht mit der Gerechtigkeit vertrage; daß man deswegen von jeher die Begriffe des Rechts und Unrechts nach dem Nützlichen und Schädlichen bestimt habe, wie dies die Geschichte aller Völker beweise; daß es viele Fälle gebe, in denen Jemand, wenn er gerecht handle, nach dem gemeinen Urtheile für einen Thoren gelte, weil er sich etwa selbst schade; hingegen für klug, wenn er ungerecht handle, weil er seinen Vortheil befördere; daß die Gerechtigkeit entweder eine bürgerliche oder natürliche sey; der bürgerlich Gerechte sey klug, aber nicht gerecht; der natürlich Gerechte sey gerecht, aber nicht klug. — Diese ganze Sophisterey des Karneades beruht darauf, daß er der Moral ein materiales Princip unterlegte, indem er das Nützliche oder Schädliche zum Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns machte. Cicero fühlte sich von der Argumentation des Karneades nicht überzeugt; aber er wußte sie doch nicht zu widerlegen, wie er selbst gesteht; er äussert also sehr naiv den Wunsch, die Akademie möchte lieber ruhn und schweigen, als die Pflicht der Gerechtigkeit erschüttern. Vergl. Ståudlins Geschichte und Geist des Skepticismus, B. I. S. 328.

*) Cic. Quaest. acad. IV, 9 sq. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII, 159 sq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. II. S. 575; vorzüglich aber Ståudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus B. I. S. 318 ff. — Historisch merkwürdig sind vom Karneades auch seine Bestreitung des Satzes: Zwey Dinge, die einem dritten gleich sind, sind

des Wahren durchaus, weil die Empfindung, welche die Gegenstände dem Gemüthe darstelle, trüglich sey, und die Vernunft wiederum in ihrer Erkentniß von der Empfindung abhange. Jede Empfindung enthält zweyerley: a) das Bewußtseyn der Veränderung, das Afficirtwerden durch den Eindruck; b) das Object, welches die Afficirung erzeugt. Nun kündigt aber der Eindruck nicht immer das Object richtig an; jeder Eindruck kann falsch seyn; soferne er nur wahr scheint, ist er dem falschen ähnlich; es giebt also kein bestimtes Kriterium, wonach unmittelbar der wahre Eindruck von dem falschen zu trennen stände, und die Empfindung ist dem zufolge überhaupt trüglich. Wird dieses aber als ausgemacht angenommen, so kann auch die Vernunft keine gewisse Erkentniß gewähren. Denn der Stoff, welchen diese bearbeiten soll, muß ihr von der Empfindung geliefert werden. Bey dem allen hob Karneades die objective Existenz einer absoluten Wahrheit nicht auf; er erklärte sie nur für dem Menschen subjectiv unerreichbar, für schlechthin unbegreiflich. Eben so wenig hob er alle Regel der Erkentniß in praktischer Hinsicht auf, die auch freylich, selbst für den allgemeinsten Skepticism, unentbehrlich war. Er statuirte eine Wahrscheinlichkeit der Erkentniß, und zwar in einem höhern oder geringern Grade, so wie Arcesilaus, die auch die Richtschnur des sittlichen Handelns liefern müsse. Seine Theorie des Wahrscheinlichen selbst entwickelte er noch weiter folgendermaßen. Erstlich:

sind sich selbst gleich; und seine Skepsis gegen die gangbaren Begriffe von Gott. *Cic.* de nat. Deor. III, 12. *Sext.* adv. Mathem. IX, 140-149.

lich: Die Empfindung überhaupt kann in objectiver und ſubjectiver Hinſicht betrachtet werden; in jener iſt ſie entweder wahr, wenn ſie mit dem Objecte zuſammenſtimt, oder falſch, wenn ſie nicht mit ihm zuſammenſtimt; in dieſer ſcheint ſie entweder wahr (εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια), oder ſie ſcheint falſch (απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια). Zweytens: Eine Empfindung, die als falſch erſcheint, iſt offenbar falſch, und kann das Wahre nie beſtimmen. Hingegen eine Empfindung, die wahr ſcheint, kann mehr oder weniger wahr ſcheinen. Die letztere iſt wiederum zur Beſtimmung des Wahren unbrauchbar. Nach jener aber läßt ſich ein für das praktiſche Leben brauchbarer Grad des Wahrſcheinlichen feſtſetzen. Drittens: Eine Empfindung, die wahr zu ſeyn ſcheint, alles für ſich und nichts gegen ſich hat, iſt eine wahrſcheinliche Empfindung (viſio probabilis). Es giebt zwar Empfindungen, die falſch ſind, und wahr zu ſeyn ſcheinen: aber dieſe ſind doch ſeltener, und ihr Daſeyn in der Erkentniß berechtigt nicht, alles Handeln nach Wahrſcheinlichkeitsgründen als ungültig und unrechtmäßig aufzugeben. Viertens: Der Grad der Wahrſcheinlichkeit einer Empfindung wird noch erhöht, a) wenn ſie mit den Empfindungen, die ſich zur Beſtimmung der Erkentniß des ganzen Objects vergeſellſchaften, harmonirt, und alſo mehr Data, die hierher gehören, ſich zu ihrer Beſtätigung vereinigen (viſio probabilis et quae non impediatur); b) wenn auch die Umſtände genau zuſammentreffen, unter denen das Object empfunden wird (viſio probabilis ex circumſpectione aliqua et accurata conſideratione).

Wie Arceſilaus gegen den Zeno, den Stoiker, ſo argumentirte Karneades insbeſondre gegen den Chryſippus. Dieſer ſuchte die Stoa mit eben den Waffen zu vertheidigen, mit denen ſie von der Akademie beſtritten wurde, mit den Künſten der Dialektik und Beredſamkeit. Auch war er Meiſter in beyden, und wurde durch ihre Anwendung für jenen Zweck berühmter, als durch das, was er für die innere Ausbildung des dogmatiſchen Stoicismus ſelbſt leiſtete. Den einſeitigen Stoikern ſchien er ſogar manches von ihrer Lehre aufzuopfern, oder zu willkührlich zu verändern, und ſie waren deshalb nicht mit ihm zufrieden, ungeachtet ſie ſein Verdienſt um die Behauptung des Anſehns der Stoa im Streite mit der Akademie anerkannten und ſchätzten. Die Akademiker ſetzten den Stoikern, die eine Gewißheit der objectiven Erkenenißs annahmen, ſkeptiſche Soriten entgegen, die ſich hauptſächlich auf die Verhältnißbegriffe bezogen, und dieſelben als gänzlich leer und erdichtet darthun ſollten. Sie ſuchten eine gänzliche Unbeſtimtheit der Begriffe Groß, Klein, Viel, Wenig, Lang, Kurz, Enge, Breit, Helle, Dunkel, Reich, Arm, und ähnlicher zu beweiſen. Es wurde z. B. gefragt (und von dem Beyſpiele hat der Sorites den Namen): Iſt ein Körnchen Waizen ein Haufen? — Nein. — Sind zwey ein Haufen? — Nein. — Drey? — Nein. Wenn endlich eine Zahl Körner angegeben wurde, die dem Antwortenden für einen Haufen gelten zu können ſchien; ſo bewies der Fragende, daß die Beſtimmung des Haufens von einem einzigen hinzugefügten Korne abhange, daß alſo der ganze Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig auf dieſem allein beruhe, und folglich ungereimt ſey. Chryſippus wußte dieſen Sorites, und

ähn-

ähnliche, nicht anders, als wie durch Stillſchweigen auf Fragen, die er nicht weiter beantworten konte, abzulehnen, und übrigens glaubte er doch die Gültigkeit der Verhältnißbegriffe, und mit ihr die Gültigkeit der objectiven Erkentniß überhaupt, durch Machtſprüche des gemeinen geſunden Menſchenverſtandes retten zu können. Wie das Viel und Wenig ſich objectiv ſtrenge unterſcheide, ließ ſich nicht darthun; hier müſſe alſo der Philoſoph auch nichts feſtſetzen wollen; gleichwohl ſey für den gemeinen Menſchenverſtand ein Unterſchied zwiſchen Viel und Wenig wirklich, und inſofern ſey die Vorſtellung desſelben für den Philoſophen allerdings gültig. Es verſteht ſich wohl, daß Karneades durch dieſe Widerlegung ſich nichts weniger als widerlegt fühlte. Vielmehr fand er darin ein Geſtändniß des Gegners, daß er beſiegt ſey, weil er die Vertheidigung aufgab. Das Stillſchweigen des Gegners diente nur, die Spötteley des Karneades aufzuwecken, und gerade das Nichtentſcheidenkönnen, wovon die Zurückhaltung des Beyfalls die natürliche Folge war, machte das Reſultat aus, wozu der Akademismus und Pyrrhonismus führten. Ein anderes Argument, das die Stoiker benutzten, war bündiger. Es war von dem ſittlich praktiſchen Intereſſe entlehnt, das eine Gewißheit der objectiven Erkentniß nothwendig fordert. Hier that der Ausweg der Akademie kein Genüge. So wenig indeſſen eine Partey die andere durch gegenſeitige Gründe ganz niederzuſchlagen vermochte, ſo erhielt ſich doch die Stoa auf dem Gebiete der Philoſophie mit Ruhme, während die Akademie an Glanze und berühmten Namen verlor. Der Grund hiervon lag theils in der Natur des neuern Akademismus ſelbſt; eine ſkeptiſche Philoſophie, oder

die

die sich dem Skepticismus nähert, kann nie eine allgemeingeltende werden; theils darin, daß die folgenden Akademiker sich wieder mehr zum Dogmatismus neigten; zum mindesten nach den Nachrichten zu urtheilen, welche die Geschichte von ihnen meldet *).

Der Nachfolger des Karneades war Klitomachus aus Karthago, der um die Ol. CLXIII. blühte. Er machte die philosophischen Vorträge seines Lehrers in Schriften bekant. Außerdem erwähnen die Alten einer Trostschrift desselben an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthago's. Wie es scheint, ruhte der Geist der neuern Akademie nicht auf ihm; er war historischer oder eklektischer Philosoph, der die dogmatischen Systeme und Raisonnements der Zeit studirt hatte, und vielleicht mit Kritik wieder lehrte, ohne sich eines derselben ausschließend zum eigenen zu machen. Einer seiner berühmtesten Schüler war Philo von Larissa, der Günstling des Cicero, und anderer edler Römer, die der philosophischen Muse huldigten. Auch er war mehr kritischer Gegner der Stoiker, als skeptischer Akademiker. Von seinen Zuhörern sind Antiochus, der zu Alexandria lehrte, und dessen Bruder Aristo Chius, am bekanntesten geworden. Der erstere war ein vertrauter Freund des Lucullus und Atticus. Seinem eigenen

*) *Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18. 26. 32. 42. 45. De nat. Deor. I, 2. de fato cap. 14. Quaest. Tusc. III, 23. 25. De fin. B. et M. II, 11. V, 7. 29. *Diog. Laert.* IV, 60. *A. Gellii* N. A. VII, 14. *Numen.* ap. *Euseb.* de praep. euang. XIII, 7. 8. *Sext.* adv. Mathem. VII, 159. XII, 4. 6. Hypotyp. Pyrrhon. II, 253. Cf. Ueber den Chrysipp I, 69. 160. III, 190. 205. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art *Chrysippe.* — Meiners Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 144. Vgl. die vorherg. Note.

eigenen Vorgeben nach wollte er zwar die echte alte Akademie wieder herſtellen; indeſſen hat er unter dieſer nicht den reinen Platonismus verſtanden; ſondern einen Eklekticismus, ein Syſtem, das die Tugenden der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und Stoiſchen Philoſophie vereinigen, und ihre Widerſprüche ausgleichen ſollte. Ariſto Chius war ein eifriger Vertheidiger der Stoiſchen Moral. Um dieſe zu ſichern, ſchien ihm die Behauptung einer objectiv gewiſſen Erkentniß nothwendig, ob er gleich die Logik und Metaphyſik in Hinſicht auf ihre theoretiſche Evidenz zu den unbegreiflichen Gegenſtänden rechnete *).

Die allgemeinen Urſachen, welche unmittelbar nach der Epoche des Ariſtoteles und der ältern Akademie den Skepticismus erzeugten, ſind ſchon oben berührt worden. Beſondere aber, und welche vorzüglich zu ſeiner Vollendung in wiſſenſchaftlicher Hinſicht beytrugen, lagen in dem philoſophiſchen Charakter des Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, eines höchſt merkwürdigen Zeitgenoſſen des Ariſtoteles, der das Haupt einer zahlreichen Schule entſchiedner Skeptiker wurde, ob er gleich nicht für den Urheber des eigentlichen Skepticismus zu halten iſt, als welcher ſchon vor ihm exiſtirte, und nur von ihm deutlicher und vollſtändiger entwickelt wurde. Pyrrho

*) S. Ueber den Klitomachus *Cic.* Q. Tuſc. III, 22. IV, 6. Im Lucullus (102-104) legt ihm Cicero ganz die philoſophiſche Denkart des Karneades bey. Ueber Philo und Antiochus: *Cic.* Quaeſt. acad. lib. I. IV, 4. *Sext.* Hypotyp. I, 33. 220. *Euſeb.* de praep. euang. XIV, 9. Ueber den Ariſto: *Cic.* Quaeſt. acad. IV, 42. Q. Tuſc. V, 30. De fin. B. et M. IV, 17. De legg. I, 13. *Diog. Laert.* VII, 161 f. *Senecae* ep. 89. Vergl. die vorhergehenden Noten.

rho hatte die dogmatisch philosophischen Systeme seiner Vorgänger und Zeitgenossen kennen gelernt. Die Sage nennt als seinen vornehmsten Lehrer den Anaxarchus aus Abdera, einen Schüler des Demokrit, mit welchem zugleich Pyrrho den Alexander auf dessen Eroberzuge durch Asien begleitete. Mit der Megarischen Dialektik soll ihn Dryso, ein Sohn des Stilpo, bekannt gemacht haben. Aber Pyrrho fand weder die Befriedigung, welche ihm der Dogmatismus verhieß, noch konte ihm das bloße dialektische Vernunftspiel der Megariker Interesse abgewinnen; vollends die Sophisten verachtete er herzlich. Er gab sich also der Ungewißheit preiß, und glaubte bey dieser allein die wahre Gemüthsruhe des Weisen zu erhalten. Diese Gemüthsruhe bestand in dem höchsten Grade des Indifferentismus. Daher war ihm auch sein Skepticismus selbst gleichgültig, und er hat nichts schriftliches darüber hinterlassen. Die Alten erwähnen eines Lobgedichts auf den Alexander, dessen Entstehungsgrund sehr dringend gewesen seyn mag. Ueber seinen ausgezeichneten philosophischen Geist ist im historischen Alterthume Eine Stimme, und nach einigen Thatsachen aus seiner Lebensgeschichte zu urtheilen, erwarb er sich nicht nur durch diesen, sondern auch durch seine sittliche Art zu denken und zu handeln das Wohlwollen und die Achtung seiner Zeitgenossen in einem sehr hohen Grade. Er lebte ganz für die Muse der Betrachtung, mied das Geräusch der Gesellschaft, und zog sich auf sich selbst zurück, unempfindlich für die Freuden, wie für die Leiden, welche das Leben herbeyführte. Seine Landsleute gaben ihm dadurch einen ehrenvollen Beweis ihrer Werthschätzung, daß sie ihm die Würde eines Oberpriesters ertheilten, und alle Philosophen von öffent-

lichen Abgaben befreyten. Selbſt die Athener ſollen ihm das Bürgerrecht verliehen haben. Die Sage erzählt freylich von ſeinem Betragen im gemeinen Leben manche Sonderbarkeiten, die ihn, falls ſie wahr wären, von einer lächerlichen Seite darſtellen müßten; z. B. daß er, da er alle Vorſtellungen von Gegenſtänden für trügeriſch gehalten, auf Abgründe zugegangen, entgegenkommenden Wagen nicht ausgewichen ſey, mit abweſenden Freunden geſprochen habe, als ob ſie gegenwärtig wären u. dgl. Dieſe Sagen ſind aber wohl für Erdichtungen zu erklären; ſie vertragen ſich weder mit den vorher angeführten Factis aus ſeinem Leben; noch mit einem Zeugniſſe des Aeneſidem, der den Pyrrho von aller Albernheit frey ſpricht; noch ſind ſolche Handlungen überhaupt einem verſtändigem Manne, wofür Pyrrho doch von den Alten, namentlich ſeinen Zeitgenoſſen, gehalten wurde, zuzutrauen. Auch würde Pyrrho, wenn jene Sagen gegründet wären, zu aller Theilnahme an den praktiſchen Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Lebens ungeſchickt, und am wenigſten zu der Rolle eines Begleiters des Alexander während deſſen Kriegszugs fähig geweſen ſeyn. Vermuthlich wurden jene Sagen theils durch ſeine Philoſophie ſelbſt, bey der, wenn ſie aus der ſpeculativen Region in die wirkliche Welt übertragen wurde, ein Benehmen, wie das erwähnte, allerdings conſequent geweſen wäre; theils auch in der That wohl durch die Gleichgültigkeit und Apathie des P. veranlaßt, die eine Folge ſeiner philoſophiſchen Denkart war, ob ſie gleich gewiß nie auf eine ſo ungereimte Weiſe ſich zeigte, wie erzählt wird. Pyrrho wurde auf Befehl des Alexander getödtet, weil er die Hinrichtung eines perſiſchen Satrapen von dieſem begehrt hatte. Inzwiſchen

hatte

hatte er ein Alter von neunzig Jahren erreicht, wo ihm die Todesstrafe weniger empfindlich seyn konte *).

Da Pyrrho selbst keine schriftliche Denkmäler seiner Philosophie hinterlassen hat, so kann man allein nach den noch übrigen historischen Angaben seiner Freunde und Nachfolger die Beschaffenheit dieser im Allgemeinen bestimmen. Er leugnete schlechthin alle Möglichkeit einer wahren Erkentniß für den Menschen; hob die Gültigkeit nicht nur des Zeugnisses der Sinne, sondern auch der Aussprüche der Vernunft auf; erklärte folglich jede Wissenschaft für ungewiß, und selbst die Behauptung, daß Alles ungewiß sey. Um seinen Skepticismus zu begründen, gebrauchte er insbesondre zehn Argumente, die in der Folge von den spätern Pyrrhoniern vermehrt wurden, aus denen die Subjectivität und Relativität der Erkentniß, und der gänzliche Mangel absoluter Wahrheit derselben, erhellen sollte. Diese Argumente dienten als Gemeinplätze, deren Anwendung zur Bestreitung der Gültigkeit menschlicher Erkentniß das unterscheidende Merkmal der Pyrrhonisten wurde. Sie wurden von den Schülern und spätern Anhängern des Pyrrho, dem Timon, Aenesidem, Numenius, Rausiphanes und andern, in ihren Schriften weiter ausgeführt, und am umständlichsten und lehrreichsten hat sie Sextus Empirikus in seinen Pyrrhonischen Hy-

*) Hr. Meiners nennt unrichtig Elea als den Geburtsort des Pyrrho (Grundriß der Geschichte der Weltw. S. 139). — Daß Pyrrho nicht Urheber des Skepticismus war, sagt Sextus ausdrücklich (Hypotyp. Pyrrhon. I, 3). Nur verschweigt er die Vorgänger. *Sext.* adv. Mathem. I. 272. 281. 305. *Diog. Laert.* lib. IX. *Aristocl.* ap. *Euseb.* praep. euang. XIV, 18.

Hypotypoſen dargeſtellt. Die folgenden Pyrrhonier bis auf Sextus mögen auch durch fleißige Bearbeitung, und mehrſeitige Anwendung derſelben, beygetragen haben, ſie zu der Deutlichkeit und logiſchen Vollendung zu erheben, mit welcher ſie Sextus vorgetragen hat, Pyrrho ſelbſt aber ſchwerlich ſchon vortrug.

Nach dem Sextus waren die zehn Gemeinplätze, von welchen das ſkeptiſche Raiſonnement des Pyrrho ausgieng, dieſe: Erſtlich: Die Wahrnehmung der Beſchaffenheit der äuſſern Gegenſtände richtet ſich bey den Menſchen und den verſchiedenen Thieren, ſelbſt bey demſelben Menſchen und demſelben Thiere zu verſchiedenen Zeiten, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der ſinnlichen Organiſation, hauptſächlich der edlern Sinnenwerkzeuge, und ihres momentanen Zuſtandes und Verhältniſſes zu den Objecten. Daher ſind die Empfindungen von denſelben Gegenſtänden bey Menſchen und Thieren, und die Wirkungen der Gegenſtände auf dieſe, unendlich verſchieden. Es läßt ſich nur wahrnehmen, wie ein Gegenſtand einem Subjecte erſcheine, nicht, wie er an ſich ſey, und die Uebereinſtimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenſtande ſelbſt kann nie erwieſen werden. Ein jeder kann nur die ſubjective Wahrheit der Empfindung beweiſen, nie die objective. Zweytens: So groß die Verſchiedenheit der ſinnlichen Wahrnehmung bey verſchiedenen Thieren iſt; eben ſo groß iſt ſie auch bey den verſchiedenen Menſchen unter einander ſelbſt. Dieſe unterſcheiden ſich in den körperlichen und geiſtigen Anlagen, in ihren Neigungen und Abneigungen; alſo müſſen auch die Dinge ganz verſchiedene Eindrücke auf ſie hervorbringen, wodurch verſchiedene Empfin-

pfindungen, Neigungen und Meynungen erzeugt werden. Alles dieſes beſtätigt den Satz: daß wir nur Erſcheinungen ſubjectiv, nicht Dinge an ſich objectiv erkennen. Eine Uebereinſtimmung aller Menſchen in gewiſſen Vorſtellungsarten widerſpricht der Erfahrung; eine Uebereinſtimmung der Meiſten kann möglicherweiſe nicht bemerkt werden. Selbſt die Streitigkeiten der dogmatiſchen Parteyen der Philoſophen liefern dafür einen Beweis. Drittens: Auch die Verſchiedenheiten der Sinne der Menſchen berechtigen zu dem Schluſſe, daß wir die äuſſern Gegenſtände nicht an ſich zu erkennen vermögen. Jeder Sinn zeigt eine andere Eigenſchaft des wahrgenommenen Objects; vielleicht hat dieſes nur Ein Merkmal überhaupt, und ſcheint uns mehr zu haben, weil wir es durch mehr Sinne wahrnehmen; vielleicht hat es Merkmale, die gar nicht von uns wahrgenommen werden können. Daß die Natur der Sinnlichkeit mit der Natur der Gegenſtände übereinſtimme, iſt eine unerwieſene und unerweisliche Behauptung. Viertens: Nicht minder ſind die Umſtände, unter denen Jeder wahrnimt, Urſachen der verſchiedenſten oft geradezu einander entgegengeſetzten Vorſtellungen und Urtheile über dieſelben Gegenſtände. Geſundheit, Krankheit, Wachen, Schlaf, Jugend, Alter, Freude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. ſ. w. ändern und modificiren die Vorſtellungsarten. Von der ſubjectiven Vorſtellungsart unter beſtimten Umſtänden kann alſo Niemand auf die des Andern unter anders beſtimten Umſtänden ſchließen. Das Kriterium des Objectivwahren wird immer vermißt. Fünftens: Die Verſchiedenheiten des Orts, der Lage, der Diſtanz, ändern bey Jedem die Beſchaffenheit der Wahrnehmung. Ein Gegenſtand, z. B. ein Schiff,

scheint in der Ferne klein und und unbeweglich, das in der Nähe groß und in voller Bewegung sich zeigt. Jeder nimt aber das Object seinem Orte, seiner Lage und Distanz nach, auf eine Art wahr, wie es der Andere nicht wahrnimt. Sechstens: Wir empfinden die Gegenstände nicht rein, wie sie für sich selbst sind, sondern immer mit andern verbunden und gemischt; deßwegen können wir auch keine Vorstellung von ihnen für sich selbst erhalten. Das Gesicht z. B. wird stets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft, wahrgenommen. Selbst die subjectiven Organe der Sinnesempfindungen sind Mischungen, wodurch subjectiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Daher kann kein Gegenstand für sich erkannt werden. Siebentens: In der Zusammensetzung erscheinen die Gegenstände anders, als wie in der Auflösung ihrer elementarischen Theile. Wir erkennen also niemals die Objecte ihrem eigentlichen Wesen nach. Achtens: Alle Gegenstände werden von uns in einer gewissen Relation wahrgenommen. Sie sind einander entweder gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich; sie verhalten sich zu einander, wie Gattungen und Arten; stehn also immer in Beziehungen auf einander. Sogar ein Beweis, daß es auch absolute Dinge gebe, beweist die Relation derselben; er setzt voraus, daß sie in Beziehung auf die Vorstellungsart gewisser Menschen es nicht sind. Neuntens: Die Verschiedenheit unserer Urtheile hängt auch davon ab, ob uns die Objecte selten oder häufig erscheinen. Zehntens: Dazu muß man noch die hergebrachten Einrichtungen bey Völkern, Geschlechtern und Individuen, die Gesetze, die Gewohnheiten, die Vorurtheile von andern eingepflanzt, den

Aber

Aberglauben, die Meynungen und Raisonnements der dogmatischen Philosophen, in Erwägung ziehn, die vollenos mitwirken, eine reine Wahrheit der Erkentniß unmöglich zu machen. Aus allen diesen skeptischen Gründen folgt also der Schluß: Daß keine objective wahre Erkentniß existiren könne; der Mensch überhaupt nichts wisse; und auch das nicht wisse, daß er nichts wisse. Was der Philosoph hierbey zu thun habe, sey, seinen Beyfall zurückzuhalten (εποχη). Dadurch könne er sich allein in die gleichgültige Gemüthsruhe (αταραξιαν), die durch nichts erschüttert werde, und das einzig mögliche Ziel alles Philosophirens sey, einwiegen *).

Die Anhänger des Pyrrhonismus empfingen nach dem Geiste und Zwecke ihrer Philosophie mehrere Beynamen. Sie wurden Skeptiker, Aporetiker, Zetetiker (σκεπτικοι, απορητικοι, ζητητικοι) genant, die zweifelnd die Wahrheit suchten, und immer die Wahrheit bezweifelten. Weil sie nie entschieden, und ihren Beyfall zurückhielten, hießen sie Ephektiker (εφεκτικοι). Aber auch diese wissenschaftlichen Parteynamen wollte einer von ihnen, ein gewisser Theodosius, als dem Charakter ihres Philosophirens widerstreitend, nicht gelten lassen. Es könne nie von der Denkart des Einen auf die Denk-

*) Die angegebenen vom Pyrrho oder doch den ältern Pyrrhoniern gebrauchten skeptischen Argumente (τροποι της εποχης) sind weitläufiger entwickelt vom Sextus im ersten Buche der Pyrrhonischen Hypotypoſen. Sie betreffen noch alle bloß die Trüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Der Skepticismus griff aber weiter um sich, und verbreitete sich auch über die Gültigkeit der Vernunfterkentniß.

Denkart des Andern geſchloſſen werden; man dürfe alſo nie eine Partey in Hinſicht auf ihre philoſophiſche Vorſtellungsart mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnen; ohnehin erkenne die Pyrrhoniſche Schule weder einen Satz, der zum charakteriſtiſchen Merkmale dienen könne, noch ſey Pyrrho als ihr erſter Urheber zu betrachten, ſo daß ſie darum ſeinen Namen führen möchte.

Die Geſchichte hat von dem nächſten Fortgange und der fernern Ausbildung des Skepticismus nach dem Pyrrho nur wenige und ſehr unbefriedigende Notizen aufbewahrt. Diogenes Laertius, der die Reihe der Pyrrhonier bis zum Sextus herzählt, zählt ſie nach ſeiner Gewohnheit wie ein literariſcher Compilator her, ohne auf das individuelle wiſſenſchaftliche Verdienſt der einzelnen Glieder der Reihe die erforderliche Rückſicht zu nehmen. Auch Sextus entwickelt die ſkeptiſche Kunſt als ein Ganzes theoretiſch, meldet aber nicht hiſtoriſch, beyläufige Bemerkungen abgerechnet, ihre ſucceſſive Entſtehungsart. Die vom Diogenes verzeichnete Reihe der Pyrrhonier iſt dieſe: Eurylochus, Hekatäus von Abdera, Nauſiphanes von Teos, Timon von Phlius — Schüler des Timon: Dioſkorides aus Cypern, Nikolochus aus Rhodus, Praylus aus Troas, Euphranor aus Seleucia; Eubulus aus Alexandria, Schüler des Euphranor, Ptolemäus von Cyrene, Schüler des Eubulus, Sarpedon und Heraklides, Schüler des Ptolemäus; Aeneſidemus von Gnoſſus, Schüler des Heraklides, Zeuxippus, Schüler des Aeneſidem, Zeuxis, Schüler des Zeuxipp, Antiochus aus Laodicea, Schüler des Zeuxis, Menodotus aus Nicomedien, und Theodas

aus

aus Laodicea, Schüler des Antiochus, Herodot von Tarsus, Schüler des Menodot, Sextus Empirikus, Schüler des Herodot, und des Sextus Schüler Saturninus und Cythenas *).

Timon von Phlius war der berühmteste unter den Schülern des Pyrrho selbst. Seine Skepsis wurde dem Rufe und Ansehn der ältern dogmatischen Schulen und ihrer damals lebenden Anhänger um so furchtbarer, je mehr seine gallsüchtige Laune sie in das Gewand der Satire und des Spottes kleidete. Timon focht ohne Unterschied die ältern philosophischen Systeme, und die Persönlichkeit ihrer Urheber und Freunde, an. Seine σιλλοι waren die Xenien des griechischen Alterthums. Er glaubte, hierin alles wagen zu dürfen, weil er mit eben der Geissel, womit er Andere mishandelte, auch sich selbst nicht verschonte. Anfangs bildete er sich zu Megarä unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekant, und dessen vertrautester Zögling. Die Alten rühmen seinen Fleiß, seine ausgebreiteten philosophischen Kentnisse und die philosophische Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herabsah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken setzt. Er erreichte, wie sein Lehrer, ein sehr hohes Alter **).

Der

*) *Diog. Laert.* lib. IX, 60 sq. *Sext. Emp.* Hypotyp. Pyrrh. I, 15 sq. et ibi Fabric. *Euseb.* Praep. euang. XIV, 18. *Photii* Bibl. Cod. CCXII. Seine literarischen Nachrichten von den einzelnen Skeptikern und der Geschichte des Skepticismus überhaupt schöpfte Diogenes aus den Werken des Hippobotus und Sotion, vielleicht auch des Sextus. Vgl. Ständlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 286 ff.

**) Von den zahlreichen Werken des Timon hat sich keines

Der Angabe des Aristokles beym Eusebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückseligkeit von der echt philosophischen Denkart über die Gegenstände, und einem dieser gemäßen Verhalten gegen dieselben, abhange. Ueber die Natur der Gegenstände aber könne nichts entschieden werden, weder ob, noch was und wie sie seyen oder nicht seyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man sie für trüglich erklären. Man dürfe sich also auf keine Seite der Erkentniß bestimt hinneigen, sondern müsse den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein sey es möglich, die Ruhe des Gemüths (αταραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weisen sey. Es ist zweifelhaft, ob Timon's Skepticism sich auf das Daseyn gewisser Thatsachen des Bewußtseyns erstreckt habe. Inzwischen wird es aus der Widerlegung des Aristokles nicht unwahrscheinlich *).

Eine

nes erhalten; ein Verlust, der besonders in Ansehung der σιλλων zu bedauern ist, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftsteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian ꝛc. kennen. Die σιλλοι bestanden aus drey Büchern; von denen das erste erzählend, die beyden andern dialogisch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenstand des Timonschen Witzes. Aus einem jetzt ebenfalls verlornen Werke des Aristokles, eines Peripatetikers, über die Philosophie, hat Eusebius (de praep. ev. XIV, 18) Nachrichten von Timon's Lehren nebst einer Widerlegung derselben vom Aristokles aufbewahrt.

*) Die Argumentation des Aristokles gegen den Pyrrhonismus ist überaus scharfsinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Ständlin bemerkt, der sie umständlich ausgehoben und dargestellt hat, alles, was sich mit Grunde gegen denselben vorbringen läßt. Im Wesentlichen läuft sie auf folgende Momente hinaus: Erst-

Eine herrschende philosophische Schule konte, wie schon bemerkt ist, die Pyrrhonische vermöge ihrer

Erstlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum leugnen, so behaupten sie, daß die Gegner dieser Meynung irren, sie selbst aber Recht haben; eben dadurch geben sie einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen sie allen Unterschied zwischen den Dingen, so leugnen sie den Unterschied zwischen ihnen selbst und andern Menschen, zwischen ihrer Philosophie, und andern Philosophieen. Dennoch spotten sie über die letzten. Drittens: Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedenseyn und Nichtverschiedenseyn, zwischen Ja und Nein; so wird alle Untersuchung aufgehoben, und die Kunst der Pyrrhonier erscheint als sich selbst widersprechender Wahnsinn. Viertens: Jemand muß entweder etwas annehmen, oder nichts. Im letztern Falle ist nicht mit ihm zu disputiren; im erstern Falle geht er in's Unendliche zurück, oder bleibt bey einem Satze stehen. Gehr er in's Unendliche zurück, kann man wiederum nicht mit ihm disputiren, da wir das Unendliche nicht kennen. Nimt er einen Satz an, so kann er nicht behaupten: Etwas sey zugleich wahr und falsch; denn damit würde er setzen: daß er Etwas und zugleich nichts sage. Nimt er hingegen an, daß er etwas Falsches sage, so verlangt er selbst hierin Glauben. Fünftens: Um zu wissen, daß Alles ungewiß sey, muß man vorher wissen, was gewiß sey. Die Pyrrhonier setzen auch in ihren skeptischen Argumenten gewisse Dinge als gewiß voraus, z. B. die Verschiedenheit der Thiere, der Sinne, der Oerter ꝛc. und folgern erst daraus, daß Alles ungewiß sey; wobey sie in einen offenbaren Widerspruch mit sich verfallen, indem sie dies aus etwas folgern, was sie doch vorher als gewiß annahmen. Sechstens: Der Pyrrhonismus ist ganz zwecklos, und, wenn er einen Zweck hat, so ist es ein schändlicher Zweck. Er heilt nicht von Thorheiten; er bessert nicht; vielmehr zerstört er das bürgerliche Leben,

ihrer Art zu philoſophiren nicht werden. Sie hat immer nur einzelne Anhänger und Freunde gehabt, von denen nicht alle ſich vorzügliches Anſehn erwarben. So zeichnete ſich keiner der Pyrrhonier beſonders aus, die zunächſt in der Reihe auf den Timon folgen, bis auf den Aeneſidemus. Dieſer war aus der Inſel Kreta gebürtig, und lehrte zu Alexandria. Eines ſeiner Werke, das aus acht Büchern beſtand, über die ſkeptiſche Kunſt, machte in der Geſchichte der Pyrrhoniſchen Philoſophie Epoche. Auſſer einem Auszuge aus demſelben, welchen Photius aufbehalten hat, kommen auch beträchtliche Fragmente und Nachrichten über ſeinen Inhalt beym Sextus vor, der es für ſeine Darſtellung des Pyrrhonismus ſorgfältig mit benutzt hat. Aeneſidemus hatte es dem Tubero oder dem Lucius Nero, einem vornehmen Römer, zugeeignet. Er eiferte darin gegen den Dogmatismus überhaupt; gegen den Akademismus, ſoferne dieſer die ältern dogmatiſchen Syſteme beſtritt, und doch dadurch, daß in ihm ſelbſt dogmatiſche Behauptungen aufgeſtellt wurden, mit ſich im Widerſtreite war. Ferner verbreitete er ſich, wie ſeine Vorgänger, über die Unbegreif-

hebt alle Moralität und Rechtlichkeit auf, und macht die Menſchen einander furchtbar und gefährlich. Siebenteus: Die praktiſche Vorſchrift, welche Pyrrho und ſeine Schule unerachtet ihres Skepticismus gaben, ſich nach den eingeführten Geſetzen, Sitten und Gewohnheiten im bürgerlichen Leben und Handeln zu richten, widerlegt ihren Skepticismus ſelbſt; ſo wie denn ſie überhaupt, wenn ſie in die wirkliche Welt eintreten und darin handeln, immer ihre Philoſopheme durch ihre eigene Praxis umſtoßen. Der Pyrrhonismus vernichtet ſich alſo ſelbſt. Er iſt eine Philoſophie für Wahnſinnige.

greiflichkeit der Gegenstände der Empfindung, über die Richtigkeit des Begriffs der Caussalität, über das Ungegründete des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem; über die Richtigkeit der von den Philosophen angenommenen letzten Endzwecke des Menschen, der Glückseligkeit, des Vergnügens, der Klugheit u. w. Das Ziel der Philosophie war ihm die Gemüthsruhe, die eine Folge entschiedener Gleichgültigkeit gegen äußere Dinge ist. Merkwürdig sind insbesondere seine Gründe gegen die Gültigkeit des Begriffes der Caussalität, die wir auch noch am vollständigsten kennen. Er zeigte hier, daß wir oft die Ursache der Erscheinung nicht einsahen, oder daß nicht alle in ihrer Meynung davon einstimten; daß oft Etwas für Ursache gehalten wird, ungeachtet andere Dinge eben so gut Ursache seyn könten; daß man Dingen oft eine Caussalität zuschreibt, welche ihnen gar nicht eigen seyn kann; daß man oft eine Erscheinung aus einer andern erklärt, die eben so unbekannt ist, wie jene, oder aus welcher sich diese gar nicht erklären läßt; daß die Philosophen in ihren Begriffen von den Elementen der Dinge, auf welche sie doch, als die letzten Gründe, das Daseyn und die Beschaffenheit aller Erscheinungen zurückführen, von einander abweichen; daß die Philosophen nur Hypothesen aufstellen, und nicht auf die Gegengründe achten; daß ihre Argumentationen oft ihren eigenen Behauptungen widerstreiten *).

Unter

*) *Photii* Bibl. p. 179-281. ed. Hoeschel. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrhon. I, 17 sq. adv. Mathem. VII, 349. Aenesidemus scheint anfangs Dogmatiker gewesen zu seyn, und namentlich in der Physik sich zu den Vorstellungsarten des Heraklit und Epikur hingeneigt zu haben. Hieraus lassen sich zum mindesten allein, wie auch

Unter den Folgen überhaupt, welche der Pyrrhonismus hatte, verdient der Einfluß ausdrücklich bemerkt zu werden, den er auf die Arzneywissenschaft äußerte. Mehrere Aerzte, in der Schule der Pyrrhonier gebildet und mit dem Geiste ihrer Philosophie vertraut, wandten die skeptische Denkart zur Beurtheilung ihrer medicinischen Theorie an. Die verschiedenen Systeme derselben, welche schon damals statt fanden, mußten auch den medicinischen Skepticismus begünstigen. Man hatte schon einsehn gelernt, daß die rationale Medicin zu große Anforderungen mache, und sich zu viel anmaße. Sie blieb nicht bloß bey den Erscheinungen der Krankheit und ihren durch die Sinne unmittelbar wahrnehmbaren Ursachen stehn; sondern sie wollte auch durch sichere Schlüsse die innern verborgenen Ursachen der Krankheits-Symptome ergründen mit gleicher Evidenz, wie die offenbaren. Es war zu leicht, das Unstatthafte dieser Forderung oder Anmaßung darzuthun. Eine andere Schule von Aerzten, die Schule der sogenannten Empiriker, gewann dabey die Herrschaft auf dem Gebiete der Medicin. Diese schränkten die Gültigkeit der Arzneywissenschaft bloß auf die Kentniß der äussern Krankheitserscheinungen und der in die Sinne fallenden Ursachen derselben ein; nahmen aber die innern Ursachen der Krankheit für schlechthin unbegreiflich, und durch Schlüsse, die der Natur der Sache nach immer trüglich sind, unergründlich an. Sie schrieben daher nur Regeln einer methodischen Beob-

auch Hr. Stäudlin vermuthet, einige dogmatische Lehren erklären, die Sextus von ihm aus einem andern Werke, als das im §. erwähnte, anführt. Vergl. Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 299 ff.

Beobachtung und einer dieser angemessenen und durch sie bestimten Behandlungsart der Krankheiten vor. Daher sie auch den Beynamen Methodiker zur Unterscheidung von den dogmatischen Aerzten erhielten. Als der Stifter dieser medicinischen Schule wird Akron von Agrigent genannt, und sie blühte am meisten in den beyden ersten Jahrhunderten nach Chr. Geb. Mehrere ihrer Anhänger, wie Menodotus von Nikomedien, Saturninus, Cythenas, Theodas und Sextus, giengen völlig zum Skepticismus über, und nichts war leichter und natürlicher, als dieser Uebergang. Das charakteristische Merkmal in der Theorie dieser skeptischen Aerzte war, daß sie die Unbegreiflichkeit der verborgenen Ursachen der Krankheitserscheinungen bezweifelten, welche die Empiriker dogmatisch behaupteten *).

Die Geschichte des Pyrrhonismus schließt sich mit dem Sextus Empirikus, einem Arzte, der wahrscheinlich gegen die Mitte des zweyten Jahrhunderts nach Chr. G. blühte, und mit einer seltenen Gelehrsamkeit philosophischen Scharfsinn, Witz und Laune in einem hohen Grade verband. Er war es, der in seinen Werken die skeptische Kunst in der höchsten Vollendung darstellte, welche sie im Alterthume erreicht hat, der ihre Anwendung auf alle damals cultivirte Wissenschaften und Kentnisse, vornämlich auf die ältern philosophischen Systeme, zeigte, und eben dadurch für uns nicht nur als einer der vorzüglichsten skeptischen Philosophen, sondern auch als historischer Schriftsteller für die ältere griechische Philosophie, schätz-

*) S. Sprengels Gesch. der Arzneykunde, B. I. S. 402 ff. Ständlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 374 ff.

ſchätzbar geworden iſt. Aus ſeiner Lebensgeſchichte iſt nichts weiter bekant, als daß er den Unterricht des Herodot von Tarſus genoß, und den Saturninus, mit welchem Diogenes Laertius die Reihe der Pyrrhonier endet, zum Schüler hatte. Wir beſitzen vom Sextus zwey Werke. Das erſte, die Pyrrhonianiſchen Hypotypoſen, enthält eine Entwickelung des Pyrrhonismus überhaupt, und beſteht aus drey Büchern. Das andere, bekant unter dem Titel: Gegen die Mathematiker, enthält elf Bücher, und iſt eine Anwendung der Pyrrhoniſchen Kunſt auf alle damals geltende philoſophiſche Syſteme und andere Wiſſenſchaften und Erkenntniſſe. Nur die ſechs erſten Bücher ſind gegen die Mathematiker gerichtet, mit welchem Namen Sextus, wie die Griechen gewöhnlich, die Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik und Aſtrologie bezeichnet. Die übrigen fünf beſtreiten die Logiker, Phyſiker und Ethiker. Sextus iſt, was ihm nicht geringe Ehre macht, in der Darſtellung der ältern philoſophiſchen Syſteme treu und wahr; er erſcheint überall als gründlicher fleißiger Forſcher und Kenner derſelben. Aber er zeigt auf der andern Seite auch ſeine Skepſis mit ſolchem Eifer, oft ſo treffend, und im Ganzen ſo intereſſant, daß man weder ſeiner Gelehrſamkeit noch dieſer Skepſis die Achtung verſagen kann. Manche ſeiner Kritiken und Einwürfe laſſen ſich freylich jetzt leicht widerlegen; manche ſind ſogar ſo unbedeutend und grundlos, daß man ſie einem Sextus kaum zutrauen möchte. Inzwiſchen muß man auch bey der Beurtheilung ihres Werthes ſich in ſein Zeitalter und den Zuſtand der Philoſophie in demſelben verſetzen; und zugleich darauf Rückſicht nehmen, daß Sextus nicht bloß für den

kleinen Kreis erfahrner und geübter Denker, sondern für ein größeres Publicum schrieb, bey dem gewisse Arten von Kritiken und Argumenten zuweilen ein Gewicht haben, das ihnen bey jenen gänzlich fehlt.

In den Pyrrhonischen Hypotypoſen bestimt Sextus zuvörderst den Unterschied der Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; den Begriff der skeptischen Kunst, und ihr Princip; den Zweck, welchen der Skeptiker, als solcher, verfolge. Die Skeptiker suchen Wahrheit, und hierin liegt ihr eigenthümlicher Charakter; dagegen die Dogmatiker den wirklichen Besitz einer objectiven Wahrheit vorgeben; und die Akademiker schlechthin die Unmöglichkeit einer Erkentniß derselben behaupten. Das Princip der skeptischen Kunst ist: Daß jedem Grunde für ein Dogma ein eben so starker Grund wider dasselbe entgegen stehe. Die skeptische Kunst selbst ist daher die Fähigkeit, Sinnenerscheinungen und Urtheile des Verstandes als Gründe und Gegengründe einander so entgegen zu setzen, daß das Resultat eine entschiedene Zurückhaltung des Beyfalls (επoχη) sey, und die Folge derselben eine völlige Gemüthsruhe (αταραξια). Die Skeptiker nehmen nach Sextus Empfindungen (Erscheinungen der Sinne) als Thatsachen des Bewußtseyns an, welche sich nicht wegvernünfteln lassen; aber sie setzen nichts über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände derselben fest, und alle ihre Urtheile sollen nur ausdrücken, was ihnen subjectiv zu seyn scheint, nicht aber, was es sey, oder nicht sey. Die Skeptiker können deswegen für keine besondere philosophische Partey gelten in dem Sinne, wo man zum Begriffe derselben die Uebereinkunft in gewissen Sätzen die Beschaffenheit der Dinge selbst

betreffend fodert. Soferne aber mehrern eine gewisse Art zu denken gemeinschaftlich seyn kann, wobey auch ein gemeinschaftlicher Zweck statt findet, können auch sie für eine besondere philosophische Partey gehalten werden. Also können sie auch weder für Logiker, noch für Physiker und Ethiker gelten, wenn dazu die Anerkennung gewisser objectiver Dogmen gehört; gleichwohl haben sie auf jene Namen Ansprüche, soferne sie über logische, physische und ethische Gegenstände das Für und Wider darlegen. Die Skeptiker befolgen ferner keine Regel des Denkens, soferne dadurch eine Erkentniß entweder wahr oder falsch bestimt werden soll; denn sie bezweifeln die Existenz einer solchen Regel. Sie befolgen auch keine Regel des Handelns, wenn dieselbe Erkentnisse voraussetzte, die als wahr oder falsch bestimt wären. Aber sie haben doch eine Regel des Handelns, indem sie Sinnenerscheinungen als Thatsachen des Bewußtseyns annehmen, und sich in ihrem praktischen Verhalten danach richten, ob sie gleich über die Gegenstände jener Erscheinungen nichts Bestimtes festsetzen. Sie halten es daher auch nicht für ihrer Art zu philosophiren widersprechend, die sinnlichen Naturtriebe zu befriedigen, den eingeführten Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß zu leben, Wissenschaften, Künste und Handwerke zu treiben. Der Zweck, den sie bey ihrer Skepsis haben, ist der einzige eines Philosophen würdige. Er ist die Ataraxie in Beziehung auf Meynungen überhaupt, die zwar der Skeptiker sich nicht bestimt als Zweck denkt und vorsetzt, die aber eine natürliche Folge der Zurückhaltung des Beyfalls ist; und die Metriopathie in Beziehung auf solche Gefühle, Empfindungen und Triebe, die nicht weggeleugnet werden mö-

mögen. Die Skeptiker machen keine Ansprüche darauf, durch ihre Philosophie über allen Schmerz erhaben zu seyn. Da sie aber die Gegenstände derselben bezweifeln, so halten sie nichts, wie Andere thun, für wirklich Gut oder wirklich Uebel, plagen sich noch weniger um eingebildete Güter und Uebel, und genießen also die größte Ruhe, die für den Menschen möglich ist.

Als skeptische Mittel und Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls giebt Sextus allgemeine und besondere an. Zu jenen rechnet er die Entgegensetzung erstlich derselben Sinnenerscheinungen gegen einander, daß z. B. ein Thurm in der Nähe viereckigt erscheint, der in der Ferne rund erscheint; zweytens der Urtheile über dasselbe Object gegen einander; z. B. daß eine Vorsehung sey, weil die Regelmäßigkeit im Laufe der Gestirne sie beweise; daß keine Vorsehung sey, weil es edeln Menschen oft in der Welt schlecht, und Bösen gut gehe; drittens der Sinnenerscheinungen und der Urtheile darüber, und umgekehrt; z. B. daß der Schnee weiß erscheine, und nach der Meynung des Anaxagoras schwarz sey; viertens der gegenwärtigen Zeit und der vergangenen und künftigen; z. B. daß eine Meynung, die jetzt wahr scheine, vor dem Urheber derselben eben so wahr an sich war, wie jetzt, gleichwohl nicht dafür gehalten ward; folglich ein Gegengrund, der jetzt gegen eine Meynung nicht einleuchtet, noch künftig gefunden werden könne; einer Meynung also darum noch nicht beyzupflichten sey, weil man jetzt keinen Grund gegen sie vorzubringen habe. Zu den besondern Gründen der Epoche rechnete Sextus die zehn skeptischen Argumente der ältern Pyrrhonier, die aber

in jenen allgemeinen enthalten und bereits oben bemerkt sind. Sie zeigen alle die Subjectivität und Relativität der menschlichen Erkentniß. Zu den obigen zehn skeptischen Argumenten setzte ein späterer Pyrrhonier, Agrippa, noch fünf, und ein Unbekannter noch zwey hinzu. Diese sind folgende: Erstlich: Von Parteyen, die mit einander über einen Satz streitig sind, kann keine der entscheidende Richter seyn, eben weil jede eine bestrittene Partey ist, und selbst gerichtet werden muß. Zweytens: Der Skeptiker kann in's Unendliche nach dem Grunde fragen, und dadurch beweisen, daß es keinen letzten Grund gebe, der unmittelbar gewiß ist. Drittens: Das Argument aus der Relation, das schon zu den obigen zehn gehörte. Viertens: Jeder Hypothese, als einem Postulate, kann der Skeptiker eine gleiche als Postulat für das Gegentheil entgegensetzen. Fünftens: Der sogenannte Diallelus, wo man zeigt, daß durch etwas bewiesen wird, welches selbst vorher bewiesen werden muß. Die noch übrigen zwey sind: Erstlich: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch sich selbst, die aus widerstreitenden Meynungen der Philosophen über die Sinnengegenstände und die Verstandesobjecte offenbar erhellt. Zweytens: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch einen andern; denn man geräth dabey entweder in den Progressus in's Unendliche, oder in eine Hypothese, oder in den Diallelus, wodurch kein Gegenstand begreiflich werden kann. Die philosophische Stimmung überhaupt, welche der Skepticismus erzeugt, nennen die Skeptiker Aphasie, das Nichtentscheiden weder für Ja, noch für Nein *).

Von

*) Von dem Pyrrhonier Agrippa ist weiter nichts bekant.

Von den Büchern des Sextus gegen die Mathematiker enthalten, wie schon erinnert worden ist, nur die ersten sechs eine Kritik der Disciplinen, welche damals zu den Mathemen gerechnet wurden. Das erste Buch betrifft die Grammatik nicht nur als Wissenschaft der Form der Sprache, sondern, in einem weitern Sinne des Wortes Grammatik, als Wissenschaft historischer Beschreibung überhaupt, also der Geographie, Geschichte, Mythologie. Sextus bezweifelt, daß diese letzten Disciplinen wirklich Wissenschaften oder Künste seyen, weil sie unter gar keiner Regel ständen, und gar keine Kunst zu ihrer Ausübung erfodert werde. Er bestreitet aber auch ihre Gewißheit, weil es kein festes Kriterium gebe, um eine wahre oder falsche Beschreibung oder Geschichte nach demselben zu unterscheiden, und auch in der That die vorhandenen historischen Nachrichten und Schriften sehr von einander abweichen und im Widerspruche sind. Das zweyte Buch gegen die Rhetorik spricht auch dieser den Charakter einer Kunst oder Wissenschaft ab, leugnet einen bestimten Zweck derselben, erklärt sie für unnütz und schädlich, und überhaupt für ungewiß. Das dritte gegen die Geometer wirft diesen vor, daß sie von Hypotheſen ausgehn, die grundlos seyen; und daß selbst aus diesen Hypotheſen ihre Lehrsätze nicht folgen. Im vierten Buche wird gegen die Arithmetiker argumentirt. Sextus will zeigen, daß die Zahl Eins nichts sey, und der Begriff derselben sich selbst aufhebe. Die bloße Idee von Eins, ohne ein Ding, dem sie zukomt, ist die

kant. Nach dem Diogenes Laertius (IX, 106) folgt er in der Reihe der Pyrrhonier auf den Antiochus von Laodicea.

die Idee von einem Nichts. Wird ein beſtimtes Ding Eins genant, ſo ſind andere Dinge nicht Eins. Man legt aber auch andern Dingen das Merkmal Eins bey; dieſes komt alſo mehr Dingen zu; und was mehr Dingen zukomt, iſt Viel und nicht Eins. Das fünfte Buch beſtreitet die Gültigkeit der Aſtrologie. Das ſechste betrifft die Muſiker, die Theorie ihrer Kuuſt, und den Werth derſelben.

In den beyden nächſtfolgenden Büchern (den VII. und VIII.) des genannten Werks geht Sextus zur Beſtreitung der Logiker über. Er ſucht hier darzuthun, daß die Exiſtenz eines Kriteriums des Wahren überhaupt zweifelhaft ſey, alſo auch die Exiſtenz eines gültigen Beweiſes von einem Satze. Die Dogmatiker behaupten theils ein Kriterium des Wahren, theils leugnen ſie es. Dieſer Streit kann aber entweder entſchieden werden, oder nicht. Kann er nicht entſchieden werden, ſo hat der Skeptiker ein Recht, das Daſeyn eines Kriteriums dahin geſtellt ſeyn zu laſſen. Kann er entſchieden werden, ſo ſetzt die Entſcheidung wiederum ein Kriterium voraus, nach welchem ſie erfolgt. Hier verfällt der Logiker aber in den Diallelus, indem er, um über das Kriterium des Wahren entſcheiden zu können, ſchon ein Kriterium des Wahren erwieſen haben muß. Ferner: Zur Beſtimmung des Kriteriums des Wahren komt es auf drey Puncte an: Wer richten ſoll? (κριτηριον ὑφ' οὑ); Durch welches Gemüthsvermögen er richten ſoll? (κριτηριον δι' οὑ); und: Nach welcher Regel er richten ſoll? (κριτηριον καθ' ὁ). Der Menſch kann über Wahrheit nicht richten; die Dogmatiker haben von ihm keine gültige Wiſſenſchaft aufzuweiſen, weder von ſeinem Körper, noch von der Seele. Wollte man den Menſchen geradehin zum Richter annehmen, ſo geſchähe dies entweder ohne hin-

hinlängliche Gründe, oder aus solchen. Im erstern Falle wäre man zu der Hypothese nicht berechtigt. Der andere Fall ist unmöglich, weil die Wahrscheinlichkeit des Beweises einen Richter darüber voraussetzt, und dieser vermißt wird. Wer soll unter den Menschen Richter seyn bey der so großen unter ihnen obwaltenden Verschiedenheit der Meynungen? Soll es der Verständigere seyn; wie ist dieser zu bestimmen? Soll es die Majorität seyn; wie ist diese zu erkennen? Hieraus erhellt schon, das sich auch über dasjenige Gemüthsvermögen nichts ausmachen lasse, durch welches über das Wahre und Falsche in der Erkenntniß gerichtet werden soll. Die Sinnlichkeit kann darauf keinen Anspruch haben, weil die sinnlichen Wahrnehmungen sich widerstreiten, und das Daseyn und die Beschaffenheit ihrer Gegenstände zweifelhaft sind. Ueber die Natur des Verstandes sind die Dogmatiker uneinig. Noch weniger läßt sich festsetzen: ob der Verstand über Dinge ausser ihm das Wahre oder Falsche beurtheilen könne, da die Uebereinkunft der Vorstellungen mit den Gegenständen nie zu erweisen ist. Was Sinnlichkeit und Verstand, einzeln für sich, nicht leisten können, können sie auch nicht in Verbindung leisten. Das Resultat also ist: Man kann weder behaupten, daß es ein Kriterium des Wahren und Falschen gebe, noch daß es keines gebe *).

Das neunte und zehnte Buch des so genannten Werkes gegen die Mathematiker vom Sextus

*) Eine scharfsinnige Beurtheilung dieser skeptischen Argumente gegen die Logik s. in Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 356 ff.

tus liefert eine Prüfung der ältern Physik. Die dogmatischen Lehren über die letzten Principien der Dinge, über die Götter, über das Thätige und das Leidende, über das Ganze und die Theile, über den Körper, über Raum und Zeit, über die Bewegung, über die Entstehung und den Untergang der Dinge, über die Zahl, werden theils aus der Verschiedenheit der Meinungen darüber, theils aus der Schwäche der Gründe dafür, oder dem Gleichgewichte der Gegengründe mit diesen, erschüttert. Als Principien unterscheiden schon die ältesten Philosophen thätige und leidende. Da aber in der ältern Philosophie der Begriff der thätigen Principien mit dem Begriffe der Götter zusammenfließt, so muß die skeptische Kritik sich zunächst über die dogmatische Vorstellungsart von den Göttern verbreiten.

In Ansehung des Begriffes von Göttern zeigt Sextus zuvörderst mit vieler Gelehrsamkeit, wie mannichfaltig der Ursprung desselben von den Philosophen erklärt werde. Einige meynten, man habe das Daseyn von Göttern für politische Zwecke erdichtet; die ältesten Volksherrscher hätten sich selbst für Götter ausgegeben, um sich größere Ehre zu verschaffen. Andere meynten, man habe große Naturgegenstände, wie Sonne und Mond, Flüsse, Quellen u. a. vergöttert des Nutzens wegen, den sie gewährten. Noch andere leiteten, wie Demokrit, den Begriff der Götter aus Einwirkungen gewisser ungeheurer Wesen her, die man für Götter gehalten, wiewohl man ihnen keine Unvergänglichkeit beylegte; oder aus Erscheinungen menschenähnlicher Gestalten im Traume, wie Epikur. Andere endlich lassen den Begriff von Göttern aus Ahndungen der Seele im Schlafe oder Traume, und aus der Forschung nach

der

der Urſache der regelmäßigen Bewegung der Geſtirne entſtehen, wie Ariſtoteles. Alle dieſe Meynungen ſetzen entweder voraus, was erſt einer Erklärung bedarf; denn wenn man den Begriff von Göttern für eine Erfindung der älteſten Geſetzgeber oder Regenten anſieht, ſo bleibt die Frage übrig: wie dieſe zu dem Begriffe kamen? oder ſie ſind unglaubliche Hypotheſen, wie die Meynungen des Demokrit und Epikur; die angenommene Vergötterung von Naturdingen ihres Nutzens wegen; die Ahndung von Göttern durch Diviſation. Daß der Begriff der Götter einer ſpeculativen Forſchung über die Urſache der Regelmäßigkeit der Welt ſeine Abkunft verdanke, dem widerſpricht die verſchiedene Beſchaffenheit dieſes Begriffes ſelbſt bey den verſchiedenen Völkern *).

In der ſkeptiſchen Prüfung der Gründe für das Daſeyn von Göttern bemüht ſich Sextus vorläufig, ſeine Partey vor politiſchen Folgen zu verwahren, die eine freye Denkart über dieſen Gegenſtand nach ſich ziehen könte, zum mindeſten öfter nach ſich gezogen hatte. Die Skeptiker ſind nicht als Leugner und Verächter der vaterländiſchen Götter und des Dienſtes derſelben zu betrachten; ſie nehmen an der Religion mit allen übrigen Bürgern Theil; ihre Skepſis betrifft nur die dogmatiſche Philoſophie über die Götter. Unter den Dogmatikern aber hoben einige die Exiſtenz der Götter ganz auf, wie Diagoras von Melos, Theodorus Boryſthenites, Euhemerus, Kritias, Prodicus von Ceos, Protа-

*) S. Ständlin's Geſch. und Geiſt des Skepticismus B. I. S. 428., wo die hierher gehörigen Stellen des Sextus wörtlich überſetzt ſind.

tagoras von Abdera u. a. gewissermaßen auch Epikur. Die Skeptiker lassen die Existenz der Götter dahin gestellt seyn, weil die Gründe dafür den Gründen dawider das Gleichgewicht halten. Andere Dogmatiker behaupten die Existenz von Göttern, erstlich: weil alle Völker daran glauben, und dieser Glauben sich auch immer erhält, selbst bey den verständigsten unter den Menschen, den Philosophen; denn von den fabelhaften zum Theil ungereimten Traditionen über die Götter kann man keinen Einwurf gegen die Gültigkeit des allgemeinen Glaubens der Menschheit an Götter hernehmen; zweytens: weil die Regelmäßigkeit der Welt eine verständige Ursache derselben fordert, die zugleich die oberste, die vollkommenste seyn muß, sofern die Welt, als Reihe von Dingen, ein Glied voraussetzt, von dem sie anhebt, und alles Vortreffliche in derselben auf ihre Ursache als das Vortrefflichste schließen läßt; drittens: weil mit dem Atheismus alle Religion, alle Heiligkeit, alle Weißheit als die Wissenschaft menschlicher und göttlicher Dinge, alle Gerechtigkeit, alle Kentniß der Zukunft, soferne die Götter diese durch Zeichen andeuten, aufgehoben wird. — Aber diesen Gründen setzten die Atheisten ihrerseits gleich starke entgegen. Erstlich: Sollten Götter existiren, müssen sie Thiere seyn. Denn ein Thier ist vortrefflicher, als das, was nicht Thier ist; die Götter aber sind das Vortrefflichste, folglich sind sie Thiere. Als Thieren muß den Göttern sinnliche Empfindung, Vergnügen und Misvergnügen, Veränderlichkeit, und mit derselben, Vergänglichkeit zukommen. Zweytens: Ein Gott ist entweder endlich oder unendlich. Wäre er unendlich, so wäre er auch unbeweglich; denn das Bewegliche rückt aus einer Stelle

in

in die andere, ist folglich an irgend einer Stelle, also endlich; demnach das Unendliche kann nicht beweglich seyn, und ist es beweglich, so ist es endlich. Wäre Gott unendlich, so müßte er auch leblos seyn. Denn die Seele (das Leben) müßte sein Wesen zusammenhalten; es gäbe also in diesem ein Mittleres und Grenzen auf beiden Seiten. Im Unendlichen aber ist nichts Mittleres, und nichts Aeusserstes. Daher kann das Unendliche (Gott) nicht beseelt seyn. Gleichwohl wird Gott für beseelt gehalten; er ist also nicht unendlich. Allein Gott kann auch nicht endlich seyn. Das Endliche ist ein Theil des Unendlichen, und das Ganze ist vollkomner, als die Theile; dann ist das Unendliche vollkomner als die Gottheit, die doch das Vollkommenste von allem seyn soll. Wenn aber Gott weder endlich noch unendlich ist, so ist er — nichts. Drittens: Ein Gott ist entweder körperlich oder unkörperlich. Ist er unkörperlich, so ist er unbeseelt und unthätig; ist er körperlich, so ist er veränderlich und sterblich; Gott soll aber unsterblich seyn. Es ist also kein Gott. Viertens: Ein Gott muß ein lebendes und empfindendes Wesen seyn. Als solches muß er alle Glückseligkeit und alle Tugend besitzen, weil ohne Tugend keine Glückseligkeit möglich ist. Nun fehlen aber der Gottheit manche Tugenden, z. B. die Enthaltsamkeit, die Geduld, (deren Ausübung bey ihr gar nicht eintreten mag). Wenn ihr diese Tugenden fehlen, so wird sie die entgegengesetzten Laster, da zwischen Tugend und Laster kein Mittelding ist, die Weichlichkeit, die Ungeduld, an sich tragen. Dies anzunehmen, ist ungereimt. Uebt Gott Enthaltsamkeit und Geduld, so muß es Dinge geben, die ihn beunruhigen und seinen Zustand verschlimmern können; dann ist Gott veränder-

lich und sterblich; dies letzte findet nicht statt, also auch das Erste nicht. Diesem Raisonnement sind noch ein Paar andere ähnlich. Wenn Gott alle Tugend besitzt, muß er auch tapfer seyn, Seelengröße, Klugheit haben, Kunst besitzen, einen guten Entschluß fassen können. Alle diese Tugenden der Gottheit setzen voraus, daß Dinge für sie fürchterlich sind, gegen welche sie sich tapfer vertheidigt; daß ihr unangenehme Zufälle begegnen können, über welche sie sich erhebt; daß sie, als ein kluges Wesen, auch den Schmerz kenne; daß sie sich über ihr Thun und Lassen bey sich berathschlage, also ihr manches in der Zukunft dunkel sey, und sie auch nicht wissen könne, ob ihr nicht der Untergang bevorstehe; endlich daß sie der Kunst zu ihrer Erhaltung bedürfe. Gleichwohl würde aus allen diesen Voraussetzungen wiederum fließen, daß Gott veränderlich, unsterblich sey, was er nicht seyn soll. Besitzt Gott auf der andern Seite jene Tugenden nicht, so muß er die entgegengesetzten Laster an sich tragen, welches widersinnig ist. Endlich fünftens: Gott ist entweder körperlich oder unkörperlich. Aus den oben angeführten Gründen kann er nicht unkörperlich seyn. Ist er aber körperlich, so ist er ein zusammengesetzter elementarischer Körper, und besteht aus Feuer, Luft, Wasser oder Erde. Dann ist er ein lebloses unvernünftiges Wesen, und der Zerstörung unterworfen. Das soll er nicht seyn. Es ist also kein Gott. Einige noch unbedeutendere atheistische Argumente, die Sextus vorbringt, sind hier übergangen. Das Resultat aus Gründen und Gegengründen das Daseyn oder Nichtdaseyn der Götter betreffend ist: Daß sich weder Für noch Wider entscheiden lasse.

Auch

Auch in Ansehung des Begriffes der Caussalität sucht Sextus den Skepticismus durch den Gegensatz der Behauptungen für und wider zu bewähren. Eine philosophische Partey bejahte die Caussalität; eine andere ihr entgegengesetzte hob alle Wirklichkeit der Veränderung und eben damit alles ursachliche Verhältniß auf. Die Vertheidiger der Caussalität beriefen sich auf folgende Gründe: Erstlich: Giebt es einen Samen, eine erzeugende und zerstörende Natur, ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, eine Gottheit, so muß es auch eine Ursache geben. Daß Samen vorhanden sind, aus denen Früchte und Geschöpfe entstehen, lehrt die unmittelbare Erfahrung. Das Daseyn einer Natur muß man folgern aus der zweckmäßigen Anordnung der Erscheinungen, wie man aus vollendeten und angefangenen Statuen in einer Werkstatt auf das Daseyn eines Künstlers schließen muß. Eine Seele muß man annehmen, weil selbst der, welcher sie leugnet, beweist, daß er eine Seele habe. Ein Gott muß seyn, weil es sonst an einem Regenten des Universum's fehlen würde. Existirten jene Dinge aber auch nicht, so müßte doch von der Nichtexistenz eine Ursache vorhanden seyn; also es giebt eine Ursache. Zweytens: Entstehen und Untergehen, Abnahme und Zunahme, Bewegung und Ruhe, müssen Ursachen haben. Existirt keine Veränderung wirklich, muß auch davon eine Ursache seyn. Drittens: Giebt es keine Ursache, so entsteht alles überall, zu jeder Zeit, aus Allem, was eine ungereimte Behauptung ist. Selbst, wenn man setzt, es sey keine Ursache, so setzt man dieses ohne Ursache, oder aus Ursache. Im letztern Falle widerspricht man sich selbst; im erstern verdient man keinen Glauben. — Dagegen brachten die Leugner der

Caussa-

Cauſſalität folgende Gründe vor: Erſtlich: Der Begriff der Cauſſalität iſt ein Verhältnißbegriff; alle Verhältnißbegriffe werden nur gedacht, und exiſtiren nicht objectiv wirklich; alſo giebt es keine objective Cauſſalität. Zweytens: Wenn eine Urſache iſt, ſo muß ſie die Wirkung enthalten, indem ſie ſonſt nicht Urſache wäre. Nun exiſtirt aber das nicht, wovon die Urſache der Grund iſt, weil weder ein Entſtehn, noch ein Vergehn, weder Leiden, noch Bewegung u. w. wirklich vorhanden ſind. Drittens: Wenn eine Urſache iſt, ſo iſt entweder der Körper die Urſache des Körpers, oder das Unkörperliche des Unkörperlichen, oder der Körper des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche des Körpers. Nun aber iſt weder der Körper die Urſache des Körpers, noch das Unkörperliche die Urſache des Unkörperlichen, noch der Körper des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körpers. Sextus bringt die Beweisgründe für dieſe Sätze, aus denen die Nichtexiſtenz der Cauſſalität geſchloſſen wird, im Folgenden vor *).

Die Stoiker erklären den Körper für die Urſache eines Körpers und eines unkörperlichen Prädicats. So iſt das Meſſer ein Körper, der auf das Fleiſch als Körper wirkt, und das unkörperliche Prädicat Schneiden erzeugt. Diejenigen Dogmatiker, welche ein unkörperliches Princip der Welt annehmen, erklären das Unkörperliche für die Urſache des Körpers. Epikur nahm dagegen die Körper für Urſache der Körper, nnd das Unkörperliche für Urſache des Unkörperlichen. So ſind die Elemente die Urſachen der zuſammengeſetzten Körper, nnd die unkörperlichen Accidenzen der Grundkörper die Urſachen von den unkörperlichen Accidenzen der zuſammengeſetzten Körper. Hier-

*) *Sext. Emp.* lib. IX. adv. Phyſ. p. 195 ſq.

Hierauf aber erwiedern die Gegner: Der Körper kann nicht die Ursache des Körpers seyn, weil beide einerley Natur haben. Wenn der eine Ursache ist, sofern er Körper ist, so ist auch der andere, sofern er Körper ist, Ursache. Sind aber beyde Ursachen, so existirt kein Leidendes und Wirkendes. Ist also der Körper die Ursache des Körpers, so ist überhaupt keine Ursache vorhanden. Aber auch das Unkörperliche kann nicht die Ursache des Unkörperlichen seyn, und zwar aus demselben Grunde. Wenn beyde von gleicher Natur sind, warum soll das Eine Ursache genannt werden, und das Andere nicht? Also muß entweder das Körperliche das Unkörperliche, oder das Unkörperliche das Körperliche bewirken. Allein beydes ist unmöglich. Das Wirkende muß, um wirken zu können, das Leidende berühren, und die leidende Materie muß berührt werden, um leiden zu können. Das Unkörperliche kann aber seiner Natur nach nicht berührt werden. Es giebt folglich überhaupt keine Caussalität. Der Skepticismus entscheidet weder für noch wider die Caussalität *).

Mit

*) Sextus entwickelt hernach noch die Art, wie Aenesidem die obigen Argumentationen gegen die Caussalität ausgeführt habe. Er erwähnt auch ausserdem noch anderer Gründe gegen die Caussalität aus der Unmöglichkeit der Zunahme und Abnahme eines Dings, der Veränderung überhaupt; aus der Unmöglichkeit, daß die Ruhe die Ruhe, die Bewegung die Bewegung, oder die Ruhe die Bewegung, und umgekehrt, hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß das Simultane das Simultane, und das Vorhergehende das Nachfolgende erzeuge; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, als zureichender Grund einer Wirkung, bald wirke, bald nicht wirke; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, die den Grund einer

Mit der ſkeptiſchen Unterſuchung des Cauſſalitätsverhältniſſes hängt die Skepſis des Begriffs vom Ganzen und Theilen zuſammen. Sextus hat ſich ebenfalls ausführlich über ſie verbreitet. Die Meynungen der Dogmatiker waren hier mit einander im Widerſtreite. Die Stoiker unterſcheiden das Ganze von dem Univerſum; die Welt iſt ein Ganzes; aber das Univerſum begreift die Welt und den leeren Raum auſſer ihr; daher iſt das Ganze begrenzt, das Univerſum unbegrenzt. Epikur dagegen, ohne beſtimt das Ganze und das Univerſum zu unterſcheiden, erklärte die Natur für unendlich, ſowohl in der Mannichfaltigkeit der Körper, als der Größe des leeren Raumes, die beyde in ihrer Unendlichkeit zuſammenſtimmen. Die Peripatetiker, welche den leeren Raum leugneten, prädicirten die Begriffe des Ganzen und des Univerſum's nur von den Körpern. Auch über den Begriff des Theils war Streit unter den Dogmatikern geweſen. Epikur räumte dem Theile eine andere Beſchaffenheit ein, als dem Ganzen, dem Atome eine andere, als dem Concreten; der Atom iſt ohne Qualität; das Concrete hat Qualität. Die Stoiker behaupteten; der Theil ſey weder von dem Ganzen verſchieden, noch mit dem Ganzen einerley. Die Hand des Menſchen iſt nicht der Menſch, und doch iſt ſie nicht vom Menſchen verſchieden, weil nur mit der Hand der Menſch als Menſch gedacht wird. Aenesi

einer beſtimten Wirkung enthalte, ganz verſchiedene Wirkungen hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß eine Urſache zugleich wirken und leiden könne. Es würde zu weitläuftig ſeyn, dieſe Raiſonnements einzeln zu erörtern. Sie beruhen auch zum Theil auf Prämiſſen, die erſt weiter unten begründet werden.

nesidem, der Meynung des Heraklit zufolge, erklärte den Theil für verschieden vom Ganzen, und auch für identisch mit demselben. Denn das Wesen ist ein Ganzes und ein Theil, ein Ganzes in der Welt, ein Theil in der Natur eines bestimten Thieres.

Die Skeptiker suchten nun die Ungewißheit der Begriffe vom Ganzen und vom Theile folgendermaßen darzuthun. Wenn etwas ein Ganzes ist (z. B. ein Schiff, ein Mensch), so ist es entweder von seinen Theilen verschieden, und macht ein Wesen für sich aus; oder der Inbegriff der Theile wird das Ganze genannt. Verschieden von den Theilen kann das Ganze nimmermehr seyn, weder nach der sinnlichen Vorstellungsart, noch nach dem Verstandesbegriffe, denn sonst würde man das Ganze noch sehen können, auch wenn die Theile aufgehoben wären; dies ist aber keinesweges der Fall; und man denkt auch nur das Ganze als ein solches, von dem kein Theil fehlt; wäre aber das Ganze von den Theilen verschieden, so würden ihm alle Theile fehlen, und es würde eben damit aufhören, ein Ganzes zu seyn. Ueberdies ist der Begriff des Ganzen ein Verhältnißbegriff. Es wird nur im Verhältnisse zu seinen Theilen als ein Ganzes gedacht; so wie der Theil ein Theil von Etwas ist, so ist auch das Ganze ein Ganzes aus Theilen. Was aber durch ein gegenseitiges Verhältniß nur existirt, muß zugleich seyn, und kann nicht von einander getrennt werden. Das Ganze ist also nicht von den Theilen verschieden. Es kann aber auch nicht in dem Inbegriffe der Theile bestehen. Denn wenn die Theile das Ganze constituiren, so machen alle Theile dasselbe aus, oder nur einige. Einige können das Ganze nicht ausmachen, weil denn die übrigen Theile nicht Theile des Ganzen seyn würden;

den; auch erlaubt der Begriff des Ganzen das nicht, dem kein Theil fehlen darf. Alle Theile können das Ganze eben so wenig ausmachen, weil alsdenn weder ein Ganzes noch Theile seyn werden. Denn es giebt keinen Unterschied ausserhalb den unterschiedenen Dingen, kein Gebälke ausserhalb den so geordneten Balken; also auch kein Ganzes ausserhalb den Theilen; und die Theile werden dann nicht Theile seyn. Was sollen auch die Theile ausfüllen? das Ganze? oder einander? oder sich selbst? Aber sie sind nicht Theile des Ganzen; das Ganze ist ja ausser ihnen nichts; ihr Inbegriff constituirt erst das Ganze. Sie füllen eben so wenig einander aus. Denn die Theile von etwas sind in demjenigen enthalten, dessen Theile sie sind, wie die Hand im Menschen; die Theile aber (z. B. des Menschen) bestehn für sich, und sind nicht einer in dem andern enthalten. Sie füllen sich endlich nicht selbst aus; denn nichts kann ein Theil von sich selbst seyn. Also giebt es kein Ganzes. Ohnehin sagt man, daß der Theil (z. B. der Kopf) den ganzen Menschen constituire, und ein Theil des Menschen sey. Der Mensch ist aber nur Mensch, ſofern er einen Kopf hat. Also constituirt der Kopf sich selbst und ist ein Theil von sich selbst. Daher ist er auch größer oder kleiner, als er selbst, was ungereimt ist *).

Sex-

*) Sextus zeigt eine Anwendung, die sich von den obigen skeptischen Argumenten auch auf die Redetheile machen läßt. Z. B. Ein ganzer Hexameter ist als Ganzes entweder von seinen Theilen verschieden, oder der Inbegriff der Theile ist der Hexameter. Nun kann man hierüber eben so skeptisiren, wie im §. — Einen Einwurf, den die Dogmatiker vorbrachten, daß sie freylich von den Sinnenobjecten die Begriffe weder des Ganzen

Sextus geht hierauf zur skeptischen Prüfung der dogmatischen Lehren über den Körper fort. Die Dogmatiker schieden sich dem Wesentlichen ihrer Grundsätze nach in zwey Hauptparteyen; deren eine körperliche Elemente der Dinge annahm, die andere unkörperliche. Pherecydes erklärte die Erde für das Princip der Dinge; Thales das Wasser; Anaximander das Unbestimte; Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Archelaus, und, wie einige wollen, auch Heraklit erhoben die Luft dazu; Hippasus und, wie andere wollen, auch Heraklit das Feuer; Xenophanes das Wasser und die Erde; Hippon von Rhegium das Feuer und das Wasser; Oenopides von Chios das Feuer und die Luft; Onomakritus in den Orphischen Gesängen das Feuer, das Wasser und die Erde; Empedokles und die Stoiker Erde, Wasser, Luft und Feuer; Demokrit und Epikur die Atomen; Anaxagoras gleichartige Grundstoffe; Diodorus Kronus unendlich kleine untheilbare Kör-

zen noch des Theils prädiciren lassen. Daß aber doch diese Begriffe ihnen subjectiv beygelegt werden könten, und logische Gültigkeit hätten, bemüht sich Sextus noch besonders wegzuräumen. Es sey absurd, zu behaupten, daß der Hals oder der Kopf nicht constituirende Theile des objectiven (sinnlich vorgestellten) Menschen wären; denn wären Kopf und Hals Theile des Menschen, aber bloß in der Idee; so müsse auch der ganze Mensch in der Idee existiren; was aber absurd sey. Die Ausflucht, nicht der Mensch existire in unserer Idee, sondern nur der ganze Mensch (als ein aus Theilen bestehendes Ganze), helfe nicht. Denn entweder ist der gedachte ganze Mensch von den Theilen verschieden, oder er besteht in den Theilen. In beyden Fällen treten wiederum die obigen Zweifelsgründe ein.

Körper; Aſkepiades aus Bithynien formloſe materielle Stoffe (αναρμους ογκους, molecules). Zu denen, die unkörperliche Principien der Dinge annahmen, gehörten Pythagoras mit ſeinem Zahlenſyſteme, und Plato mit ſeiner Ideenlehre. Sextus zeigt, daß weder der Grundſatz der einen, noch der andern Partey ſich erweiſen laſſe, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Körperlichen, ſo wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepſis gegen den Begriff des Unkörperlichen, nicht ausweichen können *).

Zuvörderſt iſt der Begriff des Körpers ſelbſt mit mehreren Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann, (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras geweſen ſeyn ſoll), ſo wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden iſt, was handelte oder litte. Die Mathematiker erklären den Körper für Etwas, das drey Abmeſſungen habe, in die Länge, die Breite und die Tiefe; aber auch dieſe Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder iſt der Körper von jenen drey Abmeſſungen trennbar; oder der Inbegriff dieſer Abmeſſungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmeſſungen, ſo kann er nicht mehr ge-

*) Die Ueberſicht, die hier von den Hypotheſen der ältern griechiſchen Philoſophen über die Naturprincipien gegeben wird, habe ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raiſonnement des Sextus zu beurtheilen, bedarf es hiſtoriſch genauerer Beſtimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derſelben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. *Sext.* adv. Phyſ. IX. S. 359.

gedacht werden. Ist aber der Körper der Inbegriff jener Abmessungen, so ist er kein Körper; denn diese Abmessungen sind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann also auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken sollen, so enthielt entweder vor der Vereinigung jede derselben den Grund der Körperlichkeit, oder sie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten sie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, so ist jede für sich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe besteht, sondern aus allen dreyen, und jede für sich körperlich ist; so macht ihre Vereinigung nicht einen, sonder drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, sondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, sondern auch Länge zugleich seyn u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmessungen aber erst durch die Vereinigung zum Körper, so bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die schon vorher statt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was sie war, Unkörperlichkeit, so können sie keinen Körper hervorbringen. Wird sie aber in Körperlichkeit verwandelt, so bewirken sie einen Körper, bevor sie selbst Körper geworden sind, weil nur Körper der Veränderung fähig sind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur statt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt; so nehmen jene Abmessungen, wenn sie in den Körper verwandelt werden, statt einer Qualität nur eine andere an; indem sie aber dies thun, sind sie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt sich also überhaupt nicht denken. Dazu komt noch, daß

Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden ſind; denn die Länge iſt eine Abmeſſung des Körpers, welche die Mathematiker eine Linie nennen. Die Linie iſt ein fließender Punkt. Ein Punkt aber hat keine Theile und keine Abmeſſung; daher exiſtirt keine Linie; wenn dieſe nicht exiſtirt, exiſtirt keine Länge; aus der Nichtexiſtenz der Länge folgt die Nichtexiſtenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden iſt, erhellt aus Folgendem. Entweder iſt der Punkt ein Körper, oder er iſt unkörperlich. Ein Körper iſt er nicht, weil er ſonſt, wie jeder Körper, Abmeſſungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich iſt er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht ſeyn; alſo iſt der Punkt auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexiſtenz der Länge aus der Nichtexiſtenz der Linie, man möge dieſe für einen fließenden Punkt, oder für eine zuſammengeſetzte Reihe von Punkten erklären, um daraus wiederum die Nichtexiſtenz des Körpers zu folgern.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffs vom Körper bringt Sextus auch ſolche Raiſonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage ſeyenden Gegenſtand, merkwürdig ſind. Der Begriff der Linie nämlich ſelbſt kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometren erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl iſt in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deßwegen auch jedem Körper auſſer

der

der Länge eine Breite bey. Eben so wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abstraction. Man mag in der Phantasie von der Breite noch so viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt sie selbst, indem man sie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verstand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkant, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenstände, welche letztere geschehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinschaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es ist aber nach keiner dieser Arten die Länge ohne Breite vorstellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun sucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge sey eine Linie ohne Breite, streitet auch ein anderer Satz, welchen sie selbst aufstellen, der Cirkel sey eine gerade Linie um einen Punkt geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie sie sagen, einen Punkt; der Punkt aber um den Mittelpunkt geführt beschreibt einen Cirkel; die gerade Linie also um den Mittelpunkt geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beschreibend mißt die ganze Fläche aus zwischen dem Mietelpunkte und der äussersten Peripherie, und nun sind alle in dieser Kreisfläche enthaltenen parallelen Cirkel entweder in einer stetigen Verbindung, oder einer ist von dem andern verschieden. Beyde Fälle sind aber mit fast unauflöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn sind die parallelen Cirkel von einander verschieden, so wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beschrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beschreibt; was ungereimt ist. Sind aber die parallelen Cirkel in stetiger Verbindung, so müssen sie entweder so verbunden seyn, daß sie an demselben Orte sind, oder einer muß

neben dem andern ſeyn, ſo daß kein Intermediarpunkt ſtatt finden kann. Nehmen ſie alle denſelben Ort ein, ſo werden ſie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der größte Cirkel iſt dann nicht von dem kleinſten verſchieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern iſt ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunkts, ſo füllen ſie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat ſelbſt nothwendig Breite; die Cirkel aber ſind Linien; folglich ſind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepſis in Beziehung auf den Begriff der Linie erſtreckt ſich denn auch auf den Begriff der Fläche, und ſo weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatiſchen Phyſiker vom Körper, ſo beſtritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatiſche Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern philoſophiſchen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterſcheidet aber wiederum das Leere, worin kein Körper ſich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und dieſen von der Gegend des Orts, ſofern ſich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker ſtimten hiermit überein, nur daß ſie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines größern Körpers, da der Ort an und für ſich auch den kleinſten Körper befaſſen könne. Das Daſeyn des objectiven Raumes aber bewieſen die Dogmatiker aus der Exiſtenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und

Hin-

Hinten, welche die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verschwinde, und ein anderer in die Stelle desselben trete; aus dem Daseyn der Körper, welches einen Ort nothwendig voraussetze; aus dem Unterschiede der Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich sey; endlich daraus, daß überhaupt nichts seyn könne, es müsse denn irgendwo seyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Universum aufgehoben werde.

Aus Theilen des Raumes das Daseyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiste seiner Schule, ist kindisch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher sagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum ist, so ist ein Raum. Zweytens: Bey der Frage über die Existenz des Raumes ist nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verschieden sey; sondern davon: ob der Raum an sich selbst (ausserhalb dem Körper) vorhanden sey? oder ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich sey, oder nicht? Drittens: Daß ein Leichtes und ein Schweres existire, und sich seiner Natur nach in den ihm angemessenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was so scheint, kann von einer andern Zwangsursache bestimt werden. Und wenn man auch die Existenz des Leichten und Schweren zugiebt, so bleibt doch die Frage übrig, wohinein es sich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von der Sinnennatur verschiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Universum aufgehoben wird, widerlegt sich selbst. Denn wenn man fragt, woher denn das Universum entstanden sey, so bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling diese Frage an einen Grammatiker, der ihm sagte,

das Chaos ſey zuerſt entſtanden. Der Grammatiker entſchuldigte ſich damit, es ſey nicht ſeines Amts, das zu lehren; er müſſe darüber die Philoſophen fragen, die es — eben ſo wenig wiſſen.

Die Skeptiker ließen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Exiſtenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an beſondern Argumenten, um zu zeigen, daß ſich über die Exiſtenz oder Nichtexiſtenz des Raumes gar nichts dogmatiſch feſtſetzen laſſe. Erſtlich: Der Raum iſt entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht ſeyn, weil der Raum den Körper aufnimt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worein er ſelbſt aufgenommen würde. Er iſt aber auch nicht das Leere. Wäre er dieſes, ſo würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfüllte; oder es würde verſchwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, ſo wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Dasſelbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt ſeyn. Verſchwindet das Leere, ſo wird der Körper in das Leere ſelbſt verwandelt; denn was ſeinen Ort gegen einen andern Körper vertauſcht, iſt ein Körper. Das Leere aber iſt kein Körper, und es verſchwindet alſo auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entſtanden und der Veränderung fähig ſeyn. Dies iſt aber nur ein Körper. Das Leere iſt kein Körper; alſo geht es auch nicht unter. Zweytens: Wenn der Raum den Körper enthält, ſo muß er auſſerhalb dem Körper ſeyn. Er muß alſo entweder Materie oder Form, oder ein Zwiſchenraum zwiſchen den Grenzen der Körper, ſeyn. Aber Materie iſt er nicht, was keines Beweiſes mehr bedarf. Er

iſt

ist auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich ist, der Ort aber vom Körper gesondert werden kann. Er ist auch kein Intervall zwischen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthalten; und der Raum will nicht enthalten seyn; er will selbst andere Dinge enthalten. Auch wäre das Intervall nichts anders, als wie der begrenzte Körper selbst, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt ist. Sextus erwähnt hier der Aristotelischen Bestimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äusserste Grenze des umschliessenden Körpers ist. So ist das Ende des Wassers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Wassers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber ist nach dem Aristoteles in keinem Orte, sondern in sich selbst; er ist; aber er ist nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Aristoteles mit sich selbst in einen Widerstreit gerathe. Nach ihm ist die oberste Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun ist Gott von der Grenze des Himmels verschieden, oder diese Grenze des Himmels selbst ist die Gottheit. Ist jenes, so giebt es etwas ausser dem Himmel, und dieses Etwas ist der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Ist dieses, so ist die Gottheit selbst der Ort aller Dinge; was noch ungereimter ist. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umschließenden Körpers der Ort für den umschlossenen Körper ist, so ist diese Grenze entweder körperlich, oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so muß sie selbst in einem Orte seyn, und dann ist sie nicht mehr Ort. Ist sie unkörperlich, so kann sie keinen Körper befassen. Die Behauptung, der Himmel sey in sich selbst, erklärt Sextus für lächerlich.

Die Skepſis in Anſehung der objectiven Exiſtenz des Raumes mußte ſich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verſchiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgeſtellt waren. Ariſtoteles hatte ſechs Arten der Bewegung unterſchieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entſtehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aeneſidem, führten dieſe auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raume. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Phyſiker, z. B. Epikur, zur räumlichen Bewegung. Denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers ſetzt unſtreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das ſich räumlich bewegt, bewegt ſich entweder ganz, oder theilweiſe; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Menſch geht; dieſes, wenn die Theile einer Kugel ſich um den Mittelpunkt drehn, während die Kugel an demſelben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht ſeine Skepſis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung *).

Es gab drey philoſophiſche Parteyen in Anſehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Exiſtenz derſelben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Ariſtoteles. Die zweyte leugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß ſich weder für noch wider die objective Exiſtenz der Bewegung entſcheiden laſſe. Die Leugner der Bewegung beriefen ſich, wie

Sex

*) *Sext.* adv. Mathem. lib. X. S. 37 ſq.

Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper sich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte Diodorus Kronus, der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erscheine, aber nach philosophischen Begriffen sey sie nichts.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, setzte Sextus die Gründe umständlicher aus einander, welche die erwähnten philosophischen Parteyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den Uebergang von einem Orte zum andern. Aber eine Kugel kann sich bewegen, und doch in demselben Orte bleiben. Man änderte also die Erklärung, und sagte: Bewegung ist der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern. Auch diese Erklärung erschöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, deren einzelne Theile sich bewegen, während andere Theile an demselben Orte bleiben, wo also weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers sich bewegen, z. B. wenn eine Thür auf- und zugemacht wird, bewegt sich die Thür, aber nicht ihre Angel. Noch merkwürdiger ist diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz, noch theilweise, seinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem segelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, so wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben so weit vorwärts rücken; er wird sich also bewegen, und doch weder ganz noch theilweise seinen Ort im Raume verlassen. Auch kann sich ein einfacher Körper im Kreise bewegen; dann

bewegt er ſich nicht ganz, weil er ſich im Kreiſe bewegt, und nicht theilweiſe, weil er keine Theile hat. Eben ſo könte man ſich eine Linie denken aus lauter einfachen Körpern der Reihe nach zuſammengeſetzt. Dieſe bewegte ſich an demſelben Orte um ihre Axe. Dann würde ſie als ganz in demſelben Orte bleiben; ſie würde ſich aber auch nicht theilweiſe bewegen, weil einfache Körper keine Theile haben. Diejenigen, welche einfache Körper und eine Grenze der Theilbarkeit annehmen, erinnert Sextus, können dieſe Einwürfe nicht widerlegen; diejenigen aber, welche unendliche Theilbarkeit behaupten, erwiedern, daß die Kreisbewegung einfacher Körper nur gedacht würde, nicht aber in der Wirklichkeit ſtatt finden könne *).

Diejenigen, welche die objective Wirklichkeit der Bewegung behaupten, ſtützen ſich auf die Erfahrung, welche dieſelbe als eine Thatſache bewährt. Nur darin weichen ſie von einander ab, daß nach einigen ſich die Bewegung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne gründet, andere aber die unmittelbare ſinnliche Wahrnehmung derſelben leugnen, und ſie für einen aus ſinnlicher Wahrnehmung geſchloſſenen

*) Ariſtoteles nennt die Leugner der Wirklichkeit der Bewegung στασιωτας της Φυσεως και αΦυσικους, die das Rad der Natur gleichſam ſtille ſtehen machen, und alle Natur (das Princip der Bewegung) aufheben. Sehr ſinnreich ſagt Plato einmal im Theätet gegen eben dieſe Partey: εαν δε οι του ὁλου στασιωται αληθεστερα λεγειν δοκωσι, Φευξομεθα παρ' αυτους απ' αυτων και τα ακινητα κινουντων. Ein ähnliches Raiſonnement, wie das des vortrefflichen Jacobi, wo er aus dem Fatalismus gegen den Fatalismus ſchließt. Eine Prüfung der hier vom Sextus erörterten Gründe gegen die Bewegung ſ. beym *Gaſſendi* in phyſiolog. Epicuri p. 235 ſq.

nen Begriff erklären. Die ersten berufen sich darauf, daß der Körper in Ruhe und der Körper in Bewegung den Sinnen (z. B. dem Sinne des Gesichts) nicht einerley, sondern verschiedene Empfindungen erregten; daher könne die Bewegung unmittelbar empfunden werden. Die andern, die die sinnliche Wahrnehmung der Bewegung leugnen, und diese für etwas Gedachtes annehmen, leiten alle Bewegung aus der Erinnerung her. Vermittelst dieser dächten wir, derselbe Körper, welcher jetzt in diesem Orte ist, sey vorher in einem andern gewesen, und hieraus entstehe der Begriff der Bewegung. Das Erinnern aber sey keine Fähigkeit der Sinne, sondern ein Vermögen der Vernunft. Auch könne die Bewegung nur vorgestellt werden als die Verlassung und Einnahme eines Orts; der Ort aber sey nichts sinnlich empfindbares; die Verlassung und Einnahme eines Orts könne nur vom Gedächtnisse aufgefaßt werden, denn die Sinne behalten nichts. Uebrigens ist es für das Dogma von der Wirklichkeit der objectiven Bewegung gleichgültig, ob sie durch die Sinne aufgefaßt, oder durch den Verstand aus den sinnlichen Empfindungen gefolgert wird; sie ist doch überhaupt Thatsache der Erfahrung, und als solche evident. Wir sehen, daß die Sonne aufgeht und untergeht, daß die Jahrszeiten auf einander folgen, daß Schiffe aus einem Hafen in entfernte Hafen segeln, und wieder zurückkommen. Diese Facta lassen sich nicht wegvernünfteln, und Diogenes der Cyniker hatte Recht, daß er einen Zweifler an der Wirklichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, daß er vor ihm auf und nieder spatziren gieng.

Sextus bemüht sich die widerstreitenden Sätze: Die Bewegung ist nichts, und: Die Bewe-

gung

gung iſt etwas objectiv Wirkliches, noch ſchärfer zu beweiſen, und eben dadurch das ſkeptiſche Reſultat, daß ſich über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Bewegung überall nichts feſtſetzen laſſe. Theſis: Die Bewegung iſt nichts Wirkliches; denn wenn Etwas zuerſt bewegt wird, wird es entweder durch ſich ſelbſt bewegt, oder durch eine Urſache auſſer ihm. Nun läßt ſich aber beweiſen, daß etwas weder durch ſich ſelbſt, noch durch eine Urſache auſſer ihm bewegt werde. Alſo wird überhaupt nichts bewegt. — A. Wird etwas von einem andern Dinge bewegt, ſo iſt das bewegende Ding mit dem bewegten entweder zugleich in Bewegung, oder nicht. Nimt man das erſtere an, ſo müßten, wenn irgend ein Ding bewegt wird, alle übrige Dinge zugleich mit in Bewegung ſeyn; dies iſt aber ungereimt; nimt man das andere an, ſo muß doch das Bewegte von dem Bewegenden auf irgend eine Art afficirt werden; dieſe Afficirung kann in nichts anderem beſtehen, als daß das Bewegte einen Zuwachs, oder eine Abnahme, oder eine Veränderung leidet von den Bewegenden; die Objectivität dieſer Affectionen iſt aber im höchſten Grade zweifelhaft und unbegreiflich; es iſt alſo nicht einzuſehn, wie das bewegte Ding bewegt werde, wenn das Bewegende nicht zugleich mit in Bewegung iſt. Es folgt, daß überhaupt nichts von einem andern Dinge bewegt wird. Es erhellt eben dieſes, daß durch Affection von einem andern Dinge nichts bewegt werden kann, auch daraus, weil, wenn das Gegentheil geſetzt wird, die Atomen unbeweglich wären, indem dieſe keiner Affection fähig ſind. Ferner müßte das Bewegende wieder bewegt werden, und die Reihe der Bewegurſachen verlöre ſich in das Unendliche; was ungereimt iſt. — B. Wird etwas

durch

durch sich selbst bewegt, so ist es entweder seiner Natur gemäß nach allen Richtungen hin beweglich, oder nur nach einer bestimten Richtung. Im erstern Falle ist kein Grund da, warum es sich heraufwärts oder herunterwärts, vorwärts oder rückwärts, bewegen könte, indem es nach allen Richtungen auf gleiche Weise beweglich ist. Im andern Falle, wenn die Natur des Dinges eine bestimte Richtung der Bewegung mit sich bringt, so werden, danach diese Richtung bestimt ist, alle Dinge heraufwärts oder herunterwärts sich bewegen. Hätten aber einige Dinge die Richtung in die Höhe, und andere in die Tiefe, so würde keine Verbindung der bewegten Körper entstehen können. Denn bewegten sich alle Dinge vom Mittelpunkte aus nach den Grenzen zu, so würde das Weltall aufgelöst. Wird eine Richtung der Bewegung der Dinge von den Grenzen zum Mittelpunkte gedacht, so folgt diese entweder demselben Perpendikel, oder nicht. Ist das erste, werden die Dinge auf einander stoßen, und wenn ihre Kräfte gleich sind, in Ruhe gerathen; dann kann kein Zwang zur Bewegung heraufwärts oder herniederwärts statt finden. Haben sie auch nicht gleiche Kräfte, so werden doch alle Dinge an einem Orte zusammengedrängt werden, entweder heraufwärts, wenn die Dinge, deren Bewegung in die Höhe gerichtet ist, die stärkeren sind, oder im entgegengesetzten Falle herniederwärts. Folgt aber die Richtnng der Bewegung nicht demselben Perpendikel, so werden sich die Dinge (die Elemente) auch niemals vereinigen, und es wird keine Zusammensetzung möglich seyn. Die Conclusion ist, daß auch nichts durch sich selbst bewegt werden könne. — Ferner: Alles, was beweat, kann nur bewegen durch Stoß, oder Anziehung, oder Druck.

Sollte

Sollte nun ein Ding durch ſich ſelbſt bewegt werden, ſo müßte es entweder ſich ſelbſt durch Stoß bewegen, und da wäre es als das Stoßende hinter ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Anziehung bewegen, und da wäre es als das Anziehende vor ſich ſelbſt; oder es müßte ſich durch Druck bewegen, und da wäre es als das Drückende über ſich ſelbſt. Alles dieſes iſt aber ungereimt. Alſo kann ein Ding nicht durch ſich ſelbſt bewegt werden.

Sextus führt hierauf genauer eine ſchon vorher berührte Argumentation des Diodorus Kronus gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung aus. Diodor leugnete inzwiſchen nur die Wirklichkeit einer gegenwärtigen Bewegung; nahm aber eine geſchehene Bewegung an. Daß keine gegenwärtige Bewegung ſey, folgerte er aus ſeiner Hypotheſe von untheilbaren Körpern. Ein untheilbarer Körper muß in einem untheilbaren Orte enthalten ſeyn; daher kann er nicht in ihm bewegt werden, weil er ihn ganz erfüllt; was bewegt werden ſoll, muß einen größern Ort haben, als welchen es einnimt; der Körper kann gleichwohl nicht in dem Orte bewegt werden, in welchem er nicht iſt, eben weil er noch nicht in ihm iſt; alſo exiſtirt keine Bewegung gegenwärtig wirklich. Es muß aber eine Bewegung vorhergegangen ſeyn; denn das Ding, das vorher in einem gewiſſen Orte erſchien, erſcheint hernach in einem andern; dies ſetzt eine geſchehene Bewegung voraus. Diodor verfiel hier in eine Abſurdität, indem er einer andern ausweichen wollte. Wie kann eine Bewegung vorhergegangen ſeyn, wenn niemals eine gegenwärtige Bewegung exiſtirt? Diodor benutzte auch das bekante Argument des eleatiſchen Zeno: Ein Ding kann ſich entweder in einem Orte

wegen, in welchem es ist, oder in einem Orte, in welchem es nicht ist; aber in dem Orte, in welchem es ist, ruht es, kann sich also nicht darin bewegen, und in dem, in welchem es nicht ist, kann es sich nicht bewegen, weil es nicht in dem Orte ist. Gegen den Diodor hatten schon mehrere der ältern Philosophen argumentirt. Man hatte sich auf die Kreisbewegung eines Körpers berufen, woraus folgen sollte, daß ein Körper allerdings in dem Orte, welchen er einnimt, sich bewegen könne. Man hatte ferner dem Diodor einen falschen Begriff der Bewegung vorgeworfen. Dieser befasse nicht bloß den Ort a quo, sondern auch den Ort ad quem. Man könne daher weder sagen, daß ein sich bewegendes Ding in dem Orte sich bewege, in welchem es ist, noch, daß es in dem sich bewege, in welchem es nicht ist; sondern es bewege sich in beyden. Andere glaubten dadurch auszuweichen, daß sie einen zweydeutigen Gebrauch des Begriffes vom Orte aufdeckten, auf welchem die obige Argumentation des Diodor beruhe; der Ort werde bald in unbestimtem Sinne genommen (z. B. in Alexandria), wo jemand Raum genug zur Bewegung habe; bald in strengerm Sinne für die Grenze des erfüllenden Körpers; in jener Bedeutung des Orts habe Diodor Unrecht; in dieser Recht. Endlich wollten einige den Diodor dadurch widerlegen, daß seine Argumentation von einem disjunctiven Satze ausgehe, dessen beyde Glieder er hernach als falsch beweise; wodurch seine Argumentation sich widerspreche. Diodor vertheidigte sich gegen diese Einwürfe mitunter sehr sophistisch, wie Sextus gezeigt hat. Sein Satz: Es ist keine gegenwärtige Bewegung wirklich, aber es giebt eine geschehene Bewegung, ist nur der ersten Hälfte nach

wahr, und inſofern wurde er durch die erwähnten Gegengründe nicht umgeſtoßen; aber der andern Hälfte nach iſt er falſch *).

Für

*) Daß eine geſchehene Bewegung möglich ſey ohne eine mögliche gegenwärtige, ſuchte Diodor durch Exempel, wie folgende, zu erläutern: Jemand hat vor einem Jahre geheyrathet; ein anderer nach einem Jahre. Von beyden kann man nur ſagen: ſie haben geheyrathet; aber nicht: ſie heyrathen. Hier iſt das Präteritum wahr, das Präſens nicht; denn indem der Eine heyrathete, heyrathete der Andere nicht. Man könte nur dann ſagen: ſie heyrathen, wenn Beyde zugleich heyrathen. Eben ſo: Helena hat nach einander drey Männer gehabt (den Menelaus, Paris und Deiphobus). Man kann nicht ſagen: Helena hatte drey Männer. Das Präteritum iſt wahr; aber nicht das Imperfectum. — Das Sophisma liegt in der Zweydeutigkeit des Satzes: Sie haben geheyrathet. Er kann bedeuten: A und B haben zugleich geheyrathet; dann iſt der Satz im Präſenti falſch. Er kann aber auch bedeuten: A hat vor einem Jahre geheyrathet, und B nach einem Jahre geheyrathet; dann kann der Satz auch im Präſenti wahr ſeyn. — Die übrigen angeführten Gegengründe betreffen nur den Satz: Die Bewegung iſt nicht objectiv wirklich, und dieſen widerlegen ſie nicht. Hierbey will ich nicht verweilen. — Sextus erwähnt noch beſonderer Argumente des Diodor gegen die Wirklichkeit der Bewegung, die er aber ſelbſt ſophiſtiſch nennt. Erſtlich: Was bewegt wird, iſt in einem Orte; was aber in einem Orte iſt, wird nicht bewegt; alſo wird das, was bewegt wird, nicht bewegt. Zweytens: Es giebt eine zwiefache Bewegung, die eine den meiſten Theilen eines Dinges nach, die andere allen Theilen des Dinges nach. Von beyden Arten der Bewegung ſcheint jene vor dieſer herzugehn. Denn damit ſich überhaupt ein Ding ganz bewege, muß es als ſich vorher den meiſten Theilen nach bewegend gedacht werden. Nun giebt es aber keine Bewegung den meiſten

Für wichtiger als die bisher ausgeführten Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung hält Sextus selbst nachstehende: Erstlich: Wenn etwas bewegt wird, wird es jetzt bewegt. Wird es jetzt bewegt, so wird es in dem gegenwärtigen Zeitmomente bewegt; also in einem untheilbaren Zeitmomente. Denn wird das gegenwärtige Moment getheilt, so wird es überhaupt in das vergangene und künftige Moment getheilt, und dann existirt gar kein gegenwärtiges. Wird aber etwas in einer untheilbaren Zeit bewegt, so rückt es auch durch untheilbare Orte, und in diesen wird es nicht bewegt. Indem es nehmlich in dem ersten untheilbaren Orte ist, wird es nicht bewegt, weil es noch in dem ersten untheilbaren Orte ist; und wenn es wiederum in dem zweyten untheilbaren Orte ist, so wird es nicht bewegt, sondern es ist bewegt worden. Also wird

sten Theilen nach. Denn man denke sich einen Körper aus drey einfachen Theilen bestehend, wovon zwey bewegt werden, ein Theil aber nicht. Nun kann man noch einen vierten, fünften, sechsten Theil u. w. hinzufügen, die ebenfalls nicht bewegt werden. Dann wird Bewegung seyn, und gleichwohl nicht den meisten Theilen des Dinges nach. Also ist keine Bewegung des Dinges den meisten Theilen desselben nach möglich; also überhaupt keine Bewegung. Das Sophistische des ersten Arguments ist in die Augen fallend. Bey dem andern liegt es darin, daß, so wie man den vierten Theil hinzusetzt, die Bewegung den zwey Theilen nach aufhört, und nicht, wie Diodor annahm, als fortwährend gedacht werden muß. Denn die zwey Theile in dem aus drey Theilen bestehenden Dinge sind dann nicht die meisten mehr, wenn ein vierter hinzugesetzt wird; die Bewegung den meisten Theilen nach kann, also nicht mehr statt finden.

wird überhaupt nichts bewegt. Zweytens: Die Bewegung hat drey nothwendige Bedingungen, den Körper, den Ort, und die Zeit. Die Bewegung geſchieht alſo entweder bey vorausgeſetzter unendlicher, oder bey begreuzter Theilbarkeit derſelben, oder daß einige unendlich, andere endlich theilbar ſind. Man mag aber hiervon annehmen, was man will, ſo läßt ſich doch die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht erweiſen. — Nimt man die unendliche Theilbarkeit mit den Stoikern an, ſo lehrt die unmittelbare ſinnliche Erfahrung, daß die Bewegung des Körpers im Raume fortſchreitend durch Apprehenſion eines Theils des Raumes nach dem anderu erfolge. Nun kann aber kein Körper den folgenden Theil des Raumes apprehendiren, er muß erſt den vorhergehenden apprehendirt haben, und ſo geht das in's Unendliche fort. Daß ein Körper zugleich den vorhergehenden und den folgenden Raum apprehendire, iſt unmöglich; alſo wird kein Körper wirklich bewegt. Ferner werden die unendlichen Theile des Raumes durch die unendliche Materie beſtimt, die den Raum erfüllt, ſo widerſpricht ſich die Bewegung ebenfalls. — B. In noch mehr Schwierigkeiten werden diejenigen verwickelt, welche die endliche Theilbarkeit vom Körper, Ort und Zeit annehmen, wie die Epikureer. Es leidet hier erſtlich das Raiſonnement des Diodor Anwendung. Wenn der einfache Körper in dem erſten untheilbaren Orte iſt, wird er nicht bewegt; denn er hat ihn erfüllt; und wird er in dem zweyten Orte gedacht, ſo wird er nicht bewegt; folglich geſchieht überhaupt keine wirkliche Bewegung. Ferner: Man denke ſich einen Raum, der aus neun untheilbaren Orten der Reihe nach zuſammengeſetzt iſt, und zwey Körper, die ſich in demſelben mit gleicher Geſchwindigkeit von

bey-

beyden Enden gegen den Mittelpunkt zu bewegen. Weil die Bewegung gleiche Geschwindigkeit hat, so muß jeder Körper durch vier Punkte gehen. Sobald sie an den fünften, der zwischen beyden vier in der Mitte ist, gekommen sind, werden sie entweder beyde stille stehen; oder der eine wird vor dem andern den fünften Punkt präoccupiren; oder beyde werden den fünften Punkt jeder zur Hälfte einnehmen. Daß beyde vor dem fünften Punkte stille stehen, ist nicht wahrscheinlich; denn sie haben gleiche Geschwindigkeit, und ihre Bewegung leidet keinen Widerstand. Daß der eine vor dem andern den fünften Punkt occupirt, widerspricht der Voraussetzung, daß sie sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen. Nehmen aber beyde den fünften Punkt jeder zur Hälfte ein, so ist dieser fünfte Punkt (der Ort) theilbar; dann sind auch die Körper theilbar, denn nur ein Theil derselben nimt einen Theil des Orts ein; und auch die Zeit ist theilbar, weil ein Körper nicht in derselben Zeit einen ganzen Ort einnimt, in welcher er einen Theil des Orts einnimt. Ferner, wenn Alles aus einfachen untheilbaren Elementen besteht (Ort, Zeit und Körper), so würde daraus folgen, daß alles, was bewegt wird, sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen, und die Sonne sich nicht schneller bewege, als die Schildkröte; denn beyde vollenden in einer untheilbaren Zeit einen untheilbaren Raum; welche Behauptung gleichwohl ungereimt seyn würde. — C. Die Meynung, daß einige Dinge in's Unendliche theilbar, andere endlich theilbar seyen, hat Strato, der Physiker, aufgestellt. Er glaubt, die Zeit ende in einem letzten Moment; der Ort aber und der Körper seyen in's Unendliche theilbar, und was bewegt werde, bewege sich in einer untheibaren Zeit zugleich ganz durch einen theil-

baren Raum. Z. B. Man ſetze einen Raum vier Finger breit, ſo wird der bewegte Körper dieſen Raum in zwey untheilbaren Zeitmomenten vollenden. Nun nehme man aber einmal ſtatt des vier Finger breiten Raumes einen drey Finger breiten Raum, ſo wird der bewegte Körper den letzten durchlaufen in einem und einem halben Zeitmomente. Alſo iſt die Zeit ebenfalls theilbar. Ferner: Wenn in einer untheilbaren Zeit der bewegte Körper einen theilbaren Raum durchläuft, ſo wird etwas ohne Urſache ruhen. Es ruht aber nichts ohne Urſache. Alſo — man ſetze eine Tiefe von zehn Ellen, und laſſe eine bleyerne Kugel herabfallen, und dieſen Raum in einer kleinſten Zeit vollenden. Man füge aber dem gegebenen Raume noch einen andern von einer Elle hinzu, und laſſe die Kugel wieder von derſelben Höhe herabfallen, ſo wird ſie, wenn ſie an die hinzugefügte elfte Elle Raum gekommen iſt, entweder ruhen, oder auch dieſe durchlaufen. Ruhet die Kugel, als ein ſchwerer Körper, deſſen Bewegung keinen Widerſtand antrifft, ſo ruht etwas ohne Urſache, und das iſt ungereimt. Bewegt ſie ſich aber durch einen Raum von zehn Ellen in einer untheilbaren Zeit, ſo muß ſie die zugefügte elfte Elle des Raumes, da ſie dieſelbe Bewegung fortſetzt, in einem Zehntel jener Zeit durchlaufen; woraus folgt, daß jene Zeit nicht untheilbar war, ſondern auch zehn Theile hatte. Ferner: Wenn das in einer untheilbaren Zeit Bewegte einen ganzen theilbaren Raum vollendet, ſo muß es in einer und derſelben Zeit nothwendig in allen Theilen des Raumes ſeyn. Iſt es dieſes aber, ſo iſt keine Bewegung im Raume, ſondern Ruhe, und das iſt ungereimt. Ferner: Es kann nichts in untheilbarer Zeit durch einen theilbaren Raum bewegt werden; denn da würde dasſelbe

Ding

Ding in derſelben Zeit warm und kalt, erleuchtet und unerleuchtet ſeyn. Man ſetze einen Raum von zwey Ellen; die eine Elle ſey durch Feuer erwärmt, die andere ſey kalt; ſo wird das Ding, das dieſen Raum in einer untheilbaren Zeit durchläuft, in der erwärmten Elle warm, und in der kalten kalt ſeyn. Da es aber in untheilbarer Zeit ſich bewegt, ſo wird es zugleich warm und kalt ſeyn, was ſich widerſpricht. Endlich: Findet eine Bewegung durch den theilbaren Raum in untheilbarer Zeit ſtatt, ſo müßte ein Ding in einem Zeitmomente ſich nicht etwa durch einen beſtimten Raum, ſondern durch den Raum überhaupt bewegen. Wenn alſo die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht gerettet werden kann, man mag unendliche oder endliche Theilbarkeit annehmen, oder einige Dinge für unendlich, andere für endlich theilbar halten; gleichwohl die Erfahrung unaufhörlich Bewegung zeigt; ſo muß man ſeinen Beyfall zurückhalten, da die Evidenz beyder Sätze: Es giebt keine wirkliche Bewegung; und: Es giebt wirkliche Bewegung, gleich ſtark iſt.

Durch die ſkeptiſche Unterſuchung der Bewegung war auch der Zeitbegriff verdächtig geworden; und dies mußte auf eine genauere Kritik der Gültigkeit ſeines Gebrauchs auch in anderweitigen Beziehungen, z. B. in Beziehung auf die Fragen: ob die Welt ewig ſey, oder einen Anfang habe? hinleiten. Sextus bemerkt und prüft zuvörderſt die verſchiedenen Erklärungen von der Zeit, welche die ältern Philoſophen gegeben hatten. Einige hatten die Zeit erklärt als den Unterſchied der Weltbewegung (διαστημα της του κοσμου κινησεως); andere als die Bewegung der Welt ſelbſt (αυτην την τοιαυτην του κοσμου κινησιν). Nach der einen Erklärung

aber ſowohl, als nach der andern, iſt die Zeit nichts Wirkliches. Denn wenn der Unterſchied der Bewegung und die Bewegung nichts ſind, abgeſondert von dem Dinge, das bewegt wird, ſo wird auch die Zeit abgeſondert von der Welt, die bewegt wird, nichts ſeyn; vielmehr wird die Welt in einem gewiſſen Verhältniſſe die Zeit ſelbſt werden, was ungereimt iſt. Ferner kann man ſich denken, daß die Weltbewegung eine Zeitlang aufhöre; die Zeit kann alſo nicht die Weltbewegung ſeyn. Drittens: Alle Bewegung geſchieht in der Zeit; daher muß auch die Weltbewegung in der Zeit geſchehn. Die Zeit iſt aber nicht in der Zeit. Denn entweder würde ſie in ſich ſelbſt, oder in einem Andern, oder in mehr Andern ſeyn. Sie kann aber nicht in ſich ſelbſt ſeyn, weil ſonſt Eins und Zwey einerley ſeyn würden. Sie kann auch nicht in einem Andern ſeyn, weil weder einige gegenwärtige Dinge in einer nicht gegenwärtigen Zeit ſind, noch einige nicht gegenwärtige Dinge in einer gegenwärtigen Zeit. Man kann alſo auch deßwegen nicht ſagen, daß die Weltbewegung die Zeit ſey. Viertens: Wie die Bewegung in der Zeit iſt, ſo auch die Ruhe. Nun wird aber Niemand die Ruhe die Zeit nennen, alſo auch nicht die Bewegung kann für die Zeit erklärt werden. Fünftens: Die Weltbewegung iſt immer dieſelbe; die Zeit aber iſt nicht immer dieſelbe; ſondern ſie wird zuweilen gleich, zuweilen ungleich genannt, und wenn ſie ungleich genannt wird, zuweilen mehr, zuweilen weniger. Die Weltbewegung und die Zeit ſind alſo verſchieden. Sechstens: Diejenigen, welche die Weltbewegung aufheben, aber doch eine Bewegung der Erde annehmen, wie Ariſtarch der Mathematiker, können nichts deſto weniger die Zeit denken. Diejenigen

nigen ferner, welche in unterirdiſchen dunkeln Höhlen ihr Leben hinbrachten, oder blind gebohren ſind, haben zwar keinen Begriff von der Weltbewegung; ſofern ſie aber ſitzen, ſtehen, gehen, bekommen ſie eine Idee von der Zeit, in welcher ſie dieſe drey Thätigkeiten verrichten, und zwar einer größern Zeit, in welcher ſie alle drey, und einer kleinern, in welcher ſie nur zwey oder eine verrichten. Können wir uns nun die Zeit denken, ohne von der Bewegung der Geſtirne einen Begriff zu haben, müſſen die Zeit und die Weltbewegung verſchieden ſeyn *).

Ariſtoteles erklärte die Zeit für die Zahl deſſen, was in der Bewegung vorher und nachher iſt (αριθμον του εν κινησει πρωτου και υστερου). Iſt dieſe Erklärung richtig, ſo wird das, was ruht und nicht bewegt wird, auch nicht in der Zeit ſeyn. Oder, wenn das, was nicht bewegt wird, auch in der Zeit iſt, die Zeit aber die Zahl deſſen iſt, was in der Bewegung vorher und nachher iſt; ſo wird das, was in der Zeit iſt, zugleich ruhen und zugleich bewegt werden, was ſich widerſpricht. Strato der Phyſiker wich deßwegen vom Ariſtoteliſchen Begriffe der Zeit ab, und erklärte dieſelbe für das Maaß aller Bewegung und Ruhe. So erſtreckt

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. lib. X. S. 169. — Der hier erwähnte Ariſtarch war aus Samos, und blühte um Ol. CXXV. Er war durch ſeine aſtronomiſche Kenntniſſe im Alterthume vorzüglich berühmt, und machte mehrere wichtige aſtronomiſche Entdeckungen. S. *Hipparch.* ap. Ptolem. Magn. Syntax. lib. III. cap. 1. p. 63. Er wurde vom Kleanth κατα βλασφημιας wegen angeklagt, weil er die Behauptung gewagt hätte, daß die Erde, dieſer feſte Heerd des Univerſum's (του κοσμου εστια), bewegt werde.

streckte sich die Zeit auf alles, was bewegt und nicht bewegt würde, und alles, was geschieht, geschähe in der Zeit. Aber auch dieser Erklärung der Zeit steht sehr vieles entgegen. Daß Maaß der Bewegung und Ruhe (dasjenige, wodurch beyde objectiv gemessen werden) ist in der Zeit, und ist nicht die Zeit selbst. Es würde folglich nach jener Erklärung die Zeit in der Zeit seyn, was sich widerspricht. Ferner: Wenn die Zeit darum das Maaß der Bewegung und Ruhe ist, weil sie mit der Bewegung und Ruhe als solchen, auf gleiche Weise fortläuft, so wird, da auch umgekehrt die Bewegung und Ruhe auf gleiche Weise mit der Zeit fortlaufen, die Zeit nicht mehr das Maaß von Bewegung und Ruhe seyn, als Bewegung und Ruhe das Maaß von der Zeit. Die Zeit ist auch etwas schwer Wahrzunehmendes; Bewegung und Ruhe aber können leicht wahrgenommen werden. Aus dem aber, was schwer wahrzunehmen ist, kann man das leicht Wahrnehmbare am wenigsten herleiten.

Dem Demokrit und Epikur würde nach Sextus folgende Erklärung der Zeit beygelegt: Sie sey das vorgestellte Bild von Tag und Nacht überhaupt (χρονος εστιν ἡμερονειδες και νυκτερειδες φαντασμα). Man muß sich, um diese Erklärung zu verstehn, an die Theorie jener beyden Weltweisen vom Ursprunge der Vorstellungen von Dingen ausser uns erinnern, nach welcher sie glaubten, daß sich Bilder von den wirklichen Gegenständen absonderten, die durch den Raume in die Sinne eindrängen, und die Vorstellungen von den Gegenständen bewirkten. So meynten sie auch vermuthlich, die Zeit sey ein vorgestelltes Bild des Tages und der Nacht. Es läßt sich aber beweisen, daß Tag und Nacht nicht existi-

ren können, und daß also auch die Zeit nicht ein Bild des Tages sey und überhaupt nicht existire. Wenn man den Tag nimt, soferne er aus zwölf Stunden besteht, oder vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, so sind, wenn die erste Stunde existirt, die übrigen elf noch nicht vorhanden; es ist alsdenn noch kein Tag; und wiederum, wenn die zweyte Stunde da ist, so existirt die erste nicht mehr, und die übrigen existiren noch nicht; daher wird auch auf diese Weise kein Tag existiren. Ja es existirt sogar nicht einmal eine Stunde. Denn diese besteht aus mehr Theilen, wovon einige noch nicht sind, andere nicht mehr sind; daher kann das, was aus ihnen zusammengesetzt ist, selbst nicht existiren. Wenn es aber weder einen Tag, noch eine Nacht, noch eine Stunde giebt, so kann auch die Zeit kein Bild hiervon seyn. Ferner: Man kann unter dem Tage zweyerley verstehen, entweder, was aus zwölf Stunden besteht, oder, die von der Sonne erleuchtete Luft. Die Epikureer nennen folglich die Zeit ein Bild des Tages in der einen oder der andern Bedeutung des letztern. In der ersten Bedeutung aber kann die Zeit kein Bild des Tages seyn; denn der Tag selbst (zwölf Stunden) ist die Zeit; es würde also die Zeit ein Bild von der Zeit seyn, was ungereimt ist. Die Zeit kann aber auch kein Bild des Tages als der von der Sonne erleuchteten Luft seyn; denn die Erleuchtung der Luft selbst geschieht in der Zeit, und wenn also die Zeit unser Bild dieses Tages wäre, so würde die Zeit in unserm Bilde seyn und entstehn, was noch ungereimter, als das vorhergehende, ist. Ferner: Wenn die Welt untergegangen seyn wird, wie Epikur glaubt, wird es weder einen Tag noch eine Nacht geben, mithin auch kein Bild des Tages und der

Nacht.

Nacht. Nun wäre es gleichwohl ungereimt zu ſagen, daß alsdenn keine Zeit wäre.

Die objective Wirklichkeit der Zeit kann aber auch noch auf eine directe Art (nicht bloß nach einem beſtimten dogmatiſchen Begriffe derſelben) beſtritten werden. Wenn die Zeit iſt, ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich; es kann aber bewieſen werden, daß die Zeit weder endlich, noch unendlich iſt; alſo iſt überhaupt keine Zeit. A. Iſt die Zeit endlich, ſo war einmal eine Zeit, wo keine Zeit war, und es wird einmal eine Zeit ſeyn, wenn keine Zeit ſeyn wird. Denn einmal geweſen ſeyn und künftig ſeyn ſind verſchiedene Zeitverhältniſſe. Eines oder das andere des Obigen anzunehmen, wäre ungereimt. Die Zeit iſt alſo nicht endlich. B. Iſt die Zeit unendlich, ſo iſt doch etwas von ihr vergangen, und etwas iſt künftig. Jedes von dieſen Zeittheilen iſt entweder, oder iſt nicht. Iſt es nicht, ſo iſt eben deßwegen die Zeit endlich, und dann tritt das Ungereimte ein, daß eine Zeit war und ſeyn wird, wo keine Zeit war und ſeyn wird. Sind aber beyde Zeittheile, das Vergangene und das Zukünftige, ſo werden ſie beyde gegenwärtig (in praeſenti) ſeyn, und dann iſt das Vergangene und das Künftige gegenwärtig. Dies iſt ungereimt. Alſo iſt auch die Zeit nicht unendlich. Iſt aber die Zeit weder endlich, noch unendlich, ſo iſt ſie überhaupt nicht. — Ferner: Was aus Dingen beſteht, die nicht exiſtiren, kann ſelbſt nicht exiſtiren; die Zeit beſteht aus Dingen, die nicht exiſtiren; denn das Vergangene iſt nicht mehr, und das Künftige iſt noch nicht; alſo exiſtirt die Zeit auch nicht. — Drittens: Wenn die Zeit etwas iſt, ſo iſt ſie entweder untheilbar, oder theilbar; es kann aber erwieſen werden, daß ſie weder untheilbar, noch

theil-

theilbar sey; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Die Zeit kann nicht untheilbar seyn; denn sie wird getheilt in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. B. Sie kann aber auch nicht theilbar seyn, weil das, was getheilt wird, durch einen Theil seiner selbst muß gemessen werden können, z. B. die Elle von der Handbreite, denn diese ist ein Theil jener; die Handbreite von der Fingerbreite u. w. Die Zeit müßte folglich auch durch einen Theil ihrer selbst meßbar seyn. Nun können aber nicht andere Zeiten durch die gegenwärtige Zeit gemessen werden. Denn wenn die gegenwärtige Zeit die vergangene messen sollte, so müßte die gegenwärtige Zeit in der vergangenen seyn; ist sie in der vergangenen, so ist sie nicht mehr die gegenwärtige, sondern die vergangene selbst. Und wenn das Künftige durch das Gegenwärtige gemessen werden soll, so wird das Gegenwärtige in dem Künftigen, und es wird selbst das Künftige nicht mehr das Gegenwärtige seyn. Mithin können andere Zeiten niemals durch die gegenwärtigen gemessen werden. Demnach ist die Zeit weder untheilbar noch theilbar, und also existirt sie überhaupt nicht. — Viertens: Die Zeit hat eine dreyfache Abtheilung, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. Von diesen ist das Vergangene nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht. Es ist also nur ein Theil derselben, das Gegenwärtige. Die gegenwärtige Zeit ist aber untheilbar oder theilbar. Sie kann nicht untheilbar seyn, weil in einer untheilbaren Zeit, wie Timon bemerkt, nichts natürlich theilbares seyn kann, kein Entstehen und Vergehen u. dgl. Ist sie untheilbar, so wird sie keinen Anfang haben, wodurch sie mit dem Vergangenen verknüpft wird, und kein Ende, wodurch sie mit dem Künftigen verbunden wird. Das,

was

was Anfang und Ende hat, ist nicht untheilbar. Wenn sie aber weder Anfang noch Ende hat, hat sie auch nichts Mittleres; denn das Mittlere entsteht durch das Verhältniß zu jenen beyden. Hat sie weder Anfang, noch Ende, noch Mitte, so existirt sie überhaupt nicht. Ist aber die gegenwärtige Zeit theilbar, so wird sie getheilt entweder in Zeiten, die sind, oder in Zeiten, die nicht sind. Wird sie in Zeiten getheilt, die nicht sind, so hört sie auf, eine Zeit zu seyn. Wird sie getheilt in Zeiten, die sind, so wird sie nicht mehr die gegenwärtige Zeit seyn, sondern ein Theil wird das Vergangene, und einer das Künftige seyn. Dann wird aber überhaupt keine gegenwärtige Zeit seyn, weil das Vergangene nicht mehr, und das Künftige noch nicht ist. — Fünftens: Wenn gesagt wird, die gegenwärtige Zeit sey das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, und man aus zwey nicht existirenden Zeiten Eine Zeit macht, so hebt man damit nicht bloß diese Eine, sondern alle Zeit überhaupt auf. Denn ist die gegenwärtige Zeit das Ende des Vergangenen, und ist das Ende des Vergangenen zugleich mit dem vergangen, wovon es das Ende ist, so ist es nicht mehr die gegenwärtige Zeit, weil es das Ende des Vergangenen ist. Eben so ist die gegenwärtige Zeit der Anfang des Künftigen; hat aber das Künftige noch keinen Anfang, so wird die gegenwärtige Zeit auch noch nicht existiren, und so entstehen lauter Widersprüche.

Sextus fährt in seinen skeptischen Argumentationen gegen die objective Wirklichkeit der Zeit fort. Sechstens: Wenn die Zeit etwas ist, so lassen sich Entstehen und Vergehen entweder von ihr prädiciren, oder nicht. Es ist aber eeweislich, daß sich keines von beyden von ihr prädiciren lasse; also existirt überhaupt

haupt keine Zeit. Das Entstehen und Vergehen könte von der Zeit prädicirt werden, weil es ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges giebt. Legt man ihr gleichwohl diese Prädicate bey, so ist unbegreiflich, woher etwas entstehe, und worein etwas vergehe. Denn das Künftige ist noch nicht, und das Vergangene ist nicht mehr; aus dem aber, was nicht ist, kann nichts entstehen, und in des, was nichts ist, kann auch nichts vergehen. Die Zeit ist also überhaupt nichts. Siebentens: Die vorhergehende Argumentation läßt sich auch so vorstellen: Wenn eine Zeit ist, so entsteht sie entweder, oder nicht; oder etwas von ihr entsteht, und etwas nicht. Die Zeit aber kann weder entstehen, noch nicht entstehen; noch kann etwas von ihr entstehen, und etwas von ihr nicht entstehen; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Wenn die Zeit entsteht, so muß, da alles, was entsteht, in der Zeit entstehn muß, die Zeit selbst in der Zeit entstehn. Die Zeit wird also entweder in sich selbst, oder in einem Andern entstehn. Sollte sie in sich selbst entstehn, so wird etwas Entstandenes seyn, bevor es entstanden ist, was ungereimt ist. Die Zeit würde alsdenn zugleich seyn und nicht seyn. Die Zeit kann aber auch nicht in einem Andern entstehen, wie das Künftige in dem Gegenwärtigen, oder das Gegenwärtige in dem Vergangenen. Denn wenn eine andere Zeit in einer andern entsteht, so muß nothwendig eine jede ihre eigene Stelle verlassen, und die Stelle der andern einnehmen, so daß, weil die künftige Zeit in der gegenwärtigen entsteht, die künftige, gegenwärtig, und nicht künftig wird, und weil die gegenwärtige Zeit in der vergangenen entsteht, die gegenwärtige eine vergangene wird. Dasselbe Verhältniß wird umgekehrt statt finden müssen, wenn die

vers

vergangene Zeit in der gegenwärtigen, und die gegenwärtige Zeit in der künftigen entſtehen ſollte. Wenn alſo die Zeit weder in ſich ſelbſt entſteht, noch in einem Andern, ſo entſteht die Zeit überhaupt nicht. B. Soll gleichwohl die Zeit überhaupt nicht entſtehn, ſo wird es nur eine einzige gegenwärtige Zeit geben; und es wird kein Künftiges mehr ſeyn, und keine künftige Dinge, und eben ſo wenig ein Vergangenes und vergangene Dinge. Dies zu behaupten, würde eine Ungereimtheit ſeyn. C. Es läßt ſich aber auch nicht erweiſen, daß etwas von der Zeit entſtehe, und etwas von ihr nicht entſtehe; denn hier vereinigen ſich die Gründe gegen dieſe Behauptung, die gegen jede einzelne der vorherigen Behauptungen ſtritten. Das Reſultat iſt demnach: Die Zeit iſt überhaupt nichts.

Noch laſſen ſich Zweifel gegen die objective Wirklichkeit der Zeit aufwerfen, die durch die Frage nach dem Weſen der Zeit veranlaßt werden. Einige Dogmatiker erklärten die Zeit für körperlich; andere für unkörperlich, und zwar nehmen die letztern ſie für einen wirklichen, wiewohl nur denkbaren Gegenſtand, oder auch für ein bloßes Accidenz. Heraklit und nach ihm Aeneſidem, erklärten die Zeit für körperlich, weil ſie nicht von dem, was iſt, und von dem elementariſchen Körper verſchieden ſey (του πρωτου σωματος). Daher bemerkt er auch in ſeiner Iſagoge, es gebe nur ſechs Redetheile, die ſechs Arten von Gegenſtänden überhaupt entſprächen; das Wort Zeit und das Wort Einheit würden aber nur von der Subſtanz gebraucht, die körperlich ſey. Die Größe der Zeiten und die Zahlbegriffe würden in's Unendliche vervielfältigt. Das Jetzt hingegen bedeute die Zeit, und die Einheit bedeute das Weſen; Tage, Monate, Jahre wären nur Multiplica-

tio-

tionen der Einheit. Die Stoiker erklärten die Zeit für unkörperlich, und zwar für einen bloß intelligibeln Gegenstand. Epikur nahm sie (nach der Auslegung des Demetrius des Lacedämoniers) für ein Accidens der Accidenzen (Tag, Nacht, Stunde, Affection, Unempfänglichkeit, Bewegung, Ruhe). Die Erklärungen des Aristoteles (mit der auch, nach dem Sextus, Plato zusammenstimte) und des Strato sind schon oben erwähnt. Gegen die erste Erklärung: Die Zeit sey ein Körper, läßt sich gleich Folgendes einwenden: Jeder Körper wird entweder als ruhend oder als in Bewegung gedacht; was aber ruht oder bewegt wird, wird als in der Zeit ruhend oder sich bewegend gedacht; nun kann aber kein Körper als in einem Körper ruhend oder sich bewegend gedacht werden; also ist die Zeit kein Körper. Selbst nach der Meynung des Heraklit ist alles, was Körper ist, in der Zeit; die Zeit ist aber nicht in der Zeit; folglich das, was ist und was Körper ist, ist nicht die Zeit. Ferner nach dem Heraklit ist das, was ist, die Luft, wie Aenesidem sagt. Von der Luft aber ist die Zeit so wesentlich verschieden, wie Wasser, oder Feuer, oder Erde, die Niemand Zeit nennen wird. Gegen die Stoische Erklärung: Die Zeit sey ein unkörperlicher intelligibler Gegenstand, streitet dieses: Es kann kein allgemeinstes und höchstes Etwas seyn (το τι γενικωτατον), weil es weder körperlich, noch unkörperlich, noch körperlich und unkörperlich zugleich seyn kann. Denn wenn es körperlich ist, so müssen alle darunter gehörige Arten körperlich, und keine kann unkörperlich seyn. Ist es aber unkörperlich, so müssen wiederum alle darunter gehörige Arten unkörperlich, und keine kann körperlich seyn. Ist es endlich zugleich körperlich und unkörperlich, so müssen

alle darunter gehörige Arten zugleich körperlich und unkörperlich, und keine kann eines von beyden (körperlich oder unkörperlich) ſeyn. Da nun jenes höchſte Etwas (vermöge ſeines Verhältniſſes zu den gegebenen Arten in der Erfahrung) weder körperlich, noch unkörperlich, noch beydes zugleich ſeyn kann, ſo iſt es überhaupt Nichts. Gegen die Epikuriſche Erklärung endlich, die Zeit ſey das Accidens der Accidenzen, läßt ſich Folgendes ſagen; die auf irgend eine Weiſe beſchaffenen Dinge gehören vielleicht zu denen, die in die Sinne fallen: Die Accidenzen der Subſtanzen aber, da ſie mit den Subſtanzen einerley ſind, können nicht als von den Subſtanzen verſchieden für ſich beſtehen. Denn es giebt keinen Widerſtreit auſſerhalb des widerſtreitenden Körpers, und kein Nachgeben auſſer dem, was nachgiebt und dem Leeren; keine Bewegung auſſerhalb dem Bewegten, keine Ruhe auſſerhalb dem Ruhenden. So iſt auch jedes Accidens nicht auſſerhalb dem, wovon es ein Accidens iſt. Wenn Epikur alſo verlangt, man müſſe den Körper denken aus Größe, Figur, Widerſtand und Schwere zuſammengeſetzt, ſo fordert er, daß man ſich einen Körper denken ſoll aus Dingen beſtehend, die nicht Körper ſind. Denn wenn keine Größe möglich iſt auſſer einem Subjecte, wovon ſie ein Prädicat ſeyn kann, keine Figur ohne den Gegenſtand, kein Widerſtand ohne ein Widerſtehendes; wie iſt es möglich, aus Undingen ein Unding als Körper zu denken? Wenn alſo zum Begriffe der objectiven Zeit nothwendig Accidenzen erforderlich ſind; das Daſeyn von Accidenzen aber ein Accidens als Subject vorausſetzt; kein Accidens aber ein Subject iſt; ſo kann auch die Zeit nicht wirklich exiſtiren. Nicht zu gedenken, daß dasjenige, wovon die Zeit ein Acci-

dens

dens seyn soll, von der Art ist, daß die Realität desselben nicht begriffen werden kann, als Tag, Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Affection, Unempfänglichkeit; was in dem Obigen umständlicher erörtert worden ist. Gesetzt aber, man nehme die wirkliche Existenz von Tag, Nacht, Stunde, an; so wären doch diese selbst die Zeit. Gleichwohl soll nach dem Epikur die Zeit ein Accidens von diesen seyn: da wäre also die Zeit ein Accidens von sich selbst. — Das Resultat der ganzen Untersuchung ist wiederum: Es läßt sich über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Zeit nichts entscheiden.

Unter den Gegenständen, die mit einem objectiven Zeitbegriffe aufs innigste verbunden sind, ist die Zahl einer der wichtigsten, indem jedes Zeitmaaß die Zahl voraussetzt und ihrer bedarf. Ein ganz besondres Interesse für eine skeptische Prüfung der gangbaren Philosophie erhielt der Zahlbegriff noch durch den Gebrauch, welchen die Pythagoreer von ihm gemacht, die die Zahlen als die Principien und Elemente des Universums aufstellten. Aus diesem Grunde bemüht sich auch Sextus, die Pythagoreische Vorstellungsart von den Elementen der Dinge genauer zu entwickeln. Die Pythagoreer, sagt er, vergleichen die Naturphilosophen mit den Sprachforschern. So wie diese, um den Bau der Sprache kennen zu lernen, die Sprache in die einfachern Redetheile, und diese wiederum in Sylben und Buchstaben auflösen, so müssen die Physiker die letzten Elemente des Weltalls aufsuchen. Nun wäre es unphysikalisch (ἀφυσικον), die Erscheinungen als die letzten Principien des Universums anzunehmen. Denn was erscheint, muß aus Etwas bestehn, das nicht erscheint; was aber aus etwas besteht, ist nicht letztes Princip, sondern

dasjenige, woraus es beſteht. Daher iſt dasjenige, was die Erſcheinungen conſtituirt, das Princip derſelben, welches aber ſelbſt nicht erſcheint. Die Pythagoreer beſtimten alſo intelligible Principien, und zwar nicht auf die gewöhnliche Weiſe. Denn diejenigen, welche behaupteten, daß Atomen, oder gleichartige Theile, oder Grundſtoffe (molecules), oder überhaupt denkbare Körper die Elemente aller Dinge wären, hatten zwar inſoferne Recht, daß ſie die Weltelemente nicht als Erſcheinungen beſtimten; aber ſie irrten doch darin, daß ſie dieſelben für Körper ausgaben; denn die Weltelemente müſſen als Elemente den Körpern vorhergehn, alſo ſelbſt unkörperlich ſeyn. Nimt man ewige und zwar körperliche Atomen an, ſo fehlt es doch immer dem Weltall an einem Princip. Ferner die bloßen unkörperlichen Principien ſind noch nicht hinlänglich, um das Daſeyn des Weltalls zu erklären. Auch die Ideen des Plato, die von den Körpern exiſtiren, ſind unkörperlich; alles, was wird und entſteht, wird und entſteht nach ihnen; aber die Ideen ſind darum noch nicht die letzten Principien der Dinge; denn jede Idee für ſich iſt eine Einheit, und nur durch die Syntheſis derſelben mit einer oder mehr andern entſtehn Zwey oder Drey oder Vier. Daher muß noch vor den Ideen etwas hergehn, nämlich die Zahl, ſo daß durch die Theilnahme an dieſer Eins, Zwey, Drey u. w. von den Ideen prädicirt werden kann. Ferner die ſoliden Figuren werden vor den Körpern gedacht, da ſie ſelbſt eine unkörperliche Natur haben; aber ſie ſind wiederum nicht ſelbſt die letzten Principien der Dinge. Denn jede von ihnen beſteht aus Flächen, und dieſe beſteht aus Linien, deren Begriff vorher gedacht wird, und die Linien ſetzen den Begriff der Zahlen voraus, indem

dem der Triangel aus drey, das Quadrat aus vier Linien zusammengesetzt ist, und selbst die Linie nicht ohne eine Zahl von mehr Punkten gedacht werden kann, und alle Zahlen sich auf die Einheit zurückführen lassen, denn die Zahl zwey ist Eine Zweyheit, die Zahl drey Eine Dreyheit u. w. Hierdurch scheint Pythagoras bewogen worden zu seyn, daß er die Einheit für das Princip aller Dinge erklärte, da durch die Theilnahme an derselben jedes Ding Ein Ding genannt, und auch als Ein Ding gedacht wird, soferne es nach seiner Identität gedacht wird. Wenn aber das Eins sich mit sich selbst verbinde nach einem Begriffe der Verschiedenheit (επισυντεθεισα εαυτη καθ' ετεροτητα), so bewirke es die unbestimte Zweyheit, weil von allen zählbaren und bestimten Größen keine dieselbe Zweyheit sey, sondern durch Theilnahme an jener Zweyheit überhaupt, nur als Zweyheit gedacht werde. Es giebt also zwey Principien der Dinge, die Einheit, wodurch alle zählbare Einheiten gedacht werden, und die unbestimte Zweyheit (Mehrheit, Mannigfaltigkeit), wodurch alle bestimte Zweyheiten gedacht werden *).

Die Wahrheit der angegebenen Principien des Universums bewiesen die Pythagoreer auch auf eine andere Art. Von den vorhandenen Dingen werden einige gedacht nach dem Begriffe der Verschiedenheit, andere nach dem Gegensatze, noch andere nach ihrem Verhältnisse. Nach dem Begriffe der Verschiedenheit werden die absoluten Dinge für sich, und die durch sich selbst begrenzt sind, gedacht, wie der Mensch, das Pferd, die Pflanze, deren jedes absolut gedacht wird, nicht durch sein Verhältniß zu einem andern Dinge.

Nach

*) Sext. adv. Mathem. X. S. 248.

Nach dem Gegenſatze werden Dinge gedacht, die einander widerſtreiten, wie das Gute und das Uebel, das Recht und das Unrecht, Bewegung und Ruhe u. dgl. Nach dem Verhältniſſe werden Dinge gedacht, die nur in Beziehung auf andere verſtändlich ſind, wie Rechts, Links, Oben, Unten, Doppelt, Halb. Die nach dem Gegenſatze gedachten Dinge werden aber unterſchieden von den nach dem Verhältniſſe gedachten, weil in den Entgegengeſetzten der Untergang des Einen die Entſtehung des Andern iſt, wie z. B. bey Bewegung und Ruhe; die relativen Dinge aber exiſtiren immer zugleich, und werden immer zugleich aufgehoben. Auch giebt es in den entgegengeſetzten Dingen kein Mittleres, wohl aber zwiſchen den relativen. Zwiſchen Seyn und Nichtſeyn iſt nichts in der Mitte; aber zwiſchen dem Größern und Kleinern liegt in der Mitte das Gleiche. Da es nun drey Gattungsbegriffe der Dinge giebt, die abſoluten, entgegengeſetzten und relativen Dinge, ſo muß es über dieſen höhere Gattungsbegriffe geben, die ſie als Arten unter ſich befaſſen. Wollte man dieſe Gattungsbegriffe aufheben, würde man damit auch jene Arten aufheben; hingegen könte man wohl dieſe Arten aufheben, ohne daß dadurch jene Gattungsbegriffe aufgehoben würden. Als den Gattungsbegriff der abſoluten Dinge ſetzen die Pythagoreer das Eins. Denn ſo wie dieſes abſolut für ſich iſt, ſo ſind auch alle concreten abſoluten Dinge für ſich. Von den entgegengeſetzten Dingen erklärten ſie als den Gattungsbegriff (Princip) das Gleiche und Ungleiche. Denn in Beziehung auf dieſe Begriffe werden Dinge einander entgegengeſetzt. So wird die Ruhe gedacht in Beziehung auf den Begriff der Gleichheit, die weder ein Mehr noch ein Weniger aufnimt; die Be-

wegung in Beziehung auf den Begriff der Ungleichheit; denn sie nimt ein Mehr und ein Weniger auf. Die relativen Dinge aber haben zum Gattungsbegriffe Uebermaaß und Mangel. Denn Groß und Größer, Viel und Mehr, Hoch und Höher, werden nur in Beziehung auf den Begriff des Uebermaaßes gedacht; das Kleine und Kleinere, Wenig und Weniger, Niedrig und Niedriger, nur in Beziehung auf den Begriff des Mangels. Da nun die absoluten, entgegengesetzten und relativen Dinge als Gattungen unter Gattungsbegriffen stehen; so erhebt sich die Frage: Ob diese letztern Gattungsbegriffe sich wieder auf andere zurückführen lassen? Die Gleichheit wird zurückgeführt auf das Eins; denn das Eins ist zuerst sich selbst gleich. Die Ungleichheit zeigt sich in dem Uebermaaße und Mangel; denn ungleich sind Dinge, von denen das eine übertrifft, das andere übertroffen wird. Aber das Uebermaaß und der Mangel finden wiederum ihre Wurzel in dem Begriffe der unbegrenzten Zweyheit; denn das erste Uebermaaß und der erste Mangel existiren in Zweyen, in dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Als letzte Principien aller Dinge offenbaren sich also die erste Einheit, und die unbegrenzte Zweyheit, aus welchen die bestimte Einheit und Mehrheit der zählbaren Größen hervorgehn soll. Die Einheit erklären denn die Pythagoreer für das wirkende Princip, und die unbestimte Zweyheit für das leidende. — Andere Pythagoreer ließen inzwischen die Körperwelt nicht aus jenem zwiefachen Principe, sondern aus einem Punkte entstehn. Durch den fließenden Punkt nämlich werde die Linie bewirkt; durch die fließende Linie die Fläche; die Bewegung der Fläche in die Tiefe bilde den Körper, der eine dreyfache Abmessung im Raume hat.

Nach der Erörterung des Pythagoriſchen Begriffes von den Zahlprincipien der Dinge, um deren willen der Begriff der Zahl ſelbſt für die Philoſophie noch wichtiger wurde, geht Sextus zur ſkeptiſchen Kritik jener Zahlprincipien und des Zahlbegriffs über. Von den zählbaren in die Sinne fallenden Dingen iſt keines für ſich Eins; es wird nur als Eins gedacht durch ſeine Theilnahme an dem Eins überhaupt, wie Ein Thier, Ein Stück Holz, Eine Pflanze. Hieraus aber folgt, daß, wenn das ſinnlich wahrgenommene Thier Eins iſt, die Pflanze, die nicht (als Thier) ſinnlich wahrgenommen wird, nicht Eins ſeyn wird. Gleichwohl nennt man das, was nicht Thier iſt, wie die Pflanze, auch Eins, und was nicht Pflanze iſt, wie das Thier, ebenfalls Eins (Eine Pflanze). Nicht ein jedes der zählbaren Dinge alſo iſt Eins. — Ferner; Dasjenige, in Beziehung auf welches ein Jedes als Eins gedacht wird, iſt Eins und Vieles; Eines an und für ſich (der Form nach); Vieles durch die in ihm begriffenen Merkmale (dem Inhalte nach). Dieſe Vielheit aber zeigt ſich wiederum nicht in den zählbaren Dingen. Denn wenn es eine Vielheit der Thiere giebt, wird es keine Vielheit der Pflanzen geben, und im Gegentheile, giebt es eine Vielheit der Pflanzen, ſo wird es keine Vielheit der Thiere geben. Gleichwohl wird von den Pflanzen, Thieren und ſehr vielen andern Dingen eine Vielheit prädicirt. Die Vielheit alſo, die in den zählbaren Dingen vorkomt, iſt keine wahre Vielheit, ſondern diejenige iſt die wahre, in Beziehung auf welche eine Vielheit der Sinnendinge gedacht wird. — Wenn inzwiſchen die Pythagoreer ſo raiſonniren, ſo iſt es eben ſo, als ob ſie behaupteten: Von einzelnen Menſchen ſey keiner ein Menſch, ſondern derjenige ſey es, in Beziehung

hung auf welchen jeder Einzelne als Mensch gedacht würde, und Viele Menschen gedacht würden. Der Mensch (überhaupt) wird gedacht als ein Thier, das Vernunft hat und sterblich ist. Also ist weder Sokrates ein Mensch, noch Plato, noch irgend ein anderes Individuum der Gattung. Denn wenn Sokrates als Sokrates ein Mensch ist, so wird Plato kein Mensch seyn; oder wenn Plato ein Mensch ist, wird es Sokrates nicht seyn. Gleichwohl werden Sokrates und Plato und jedes andere Individuum Menschen genannt. Jeder einzelne Mensch wäre folglich kein wirklicher Mensch, und nicht durch eine Beziehung auf diesen würde ein Mensch gedacht, da von allen keiner ein wirklicher Mensch ist. Es ist also ungereimt, zu behaupten, daß kein zählbares Ding für sich Eins sey. — Ein anderer Zweifel, der die Platonische Ideenlehre triffe, mit welcher Sextus den Pythagoreismus fast ganz identificirt, trifft also auch den letztern. Der Gattungsbegriff des Menschen kann nicht zugleich gedacht werden mit den Menschen in concreto, denn da würde er selbst concret werden. Der Mensch überhaupt existirt aber auch nicht einzeln; denn da würden nicht Individuen durch ihre Theilnahme an demselben gedacht werden können. Der Mensch überhaupt ist endlich auch nicht in den einzelnen Menschen enthalten. — Hierzu kommen nun noch folgende Gründe, die die objective Wirklichkeit des Zahlbegriffs überhaupt problematisch machen. Was der Mensch erkennt, kann nur entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch den Verstand, von ihm erkannt werden. Die Zahl kann niemals als Zahl sinnlich wahrgenommen werden. Also ist die Frage: ob der Zahlbegriff vermittelst des Gedächtnisses durch Addition und Composition möglich sey? oder,

wie geht es zu, daß zwey einzelne Dinge, die einzeln vorgeſtellt nicht als Zweyheit gedacht werden, durch eine Syntheſis in Zweyheit ſich verwandeln? Vor der Syntheſis war jedes der beyden Eins; jedes der Beyden wird alſo auch nach der Syntheſis Eins bleiben. Denn wollte man behaupten, daß etwas anderes verſchieden von dem, was ſie waren, zu ihnen hinzukäme, nämlich die Zweyheit, ſo würde aus der Vereinigung der Zweyen Vier werden. Denn wenn zur Syntheſis des Einen und des Einen noch die Zweyheit hinzukomt, da auch in dieſer die Einheit gedacht wird, ſo wird durch die Vereinigung des Einen und des Einen und des Einen die Vier entſtehn, nämlich die zwey Einheiten, die ſyntheſirt werden, und die Zweyheit, welche hinzukomt. Ferner, wenn zu den Zahlen, die durch die Syntheſis die Zehn bewirken, noch die Dekas beſonders hinzukomt, da doch in dem Zehner Neun, Acht, Sieben, und die übrigen niedrigern Zahlen gedacht werden; ſo wird die Zehn aus einer Menge unendlich beſtimter Zahlen beſtehn. Noch auf eine entgegengeſetzte Art hatte Plato argumentirt: Wenn das Eins getheilt wird, ſo entſtehen Zwey; es iſt alſo nicht möglich, daß durch die Verbindung der Einheiten Zwey entſtehen können, weil die eine Urſache hier der andern entgegengeſetzt iſt. Entſteht durch die Trennung der Einheit die Zwey, ſo iſt unbegreiflich, wie aus der Verbindung von Einheiten Zwey werden mögen. Endlich iſt folgende Argumentation gegen die objective Wirklichkeit der Zahl übrig: Wenn die Zahl Etwas iſt, ſo wird, wenn Eins zu dem Andern addirt wird, z. B. Eins zu Eins, zu den Einheiten, die verbunden werden, entweder Etwas hinzukommen, oder es wird etwas von ihnen abgehn,

oder es wird weder etwas abgehn, noch etwas hinzukommen. Wenn aber weder etwas hinzukomt, noch abgeht, so wird durch die Addition des Eins zum Eins so wenig eine Zwey entstehn, wie sie vorher statt fand. Geht etwas ab durch die Addition, so wird die eine Einheit vermindert werden, und dann kann nie eine Zwey herauskommen. Komt aber etwas hinzu, z. B. die Zwey, so wird das, was Zwey seyn soll, Vier werden; was alles ungereimt ist. Die Zahl ist demnach nichts Wirkliches.

Die letzte Skepsis des Sextus gegen die dogmatischen Physiker betrifft die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns; eine Skepsis, die er zugleich auf die gangbaren Begriffe vom Ursprunge der Welt anwandte. Einige Physiker ließen Alles aus Einem entstehn, andere aus Mehreren. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Eins annahmen, dachten sich dasselbe entweder ohne, oder mit Qualität, welche letztere sie bald als die Luft, bald als das Wasser, bald als das Feuer, bald als die Erde bestimten. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Mehreres statuirten, bestimten dasselbe entweder als zählbar, oder als unzählbar, oder als unendlich. Die erstern nahmen bald zwey, bald vier, bald fünf, bald sechs Urelemente an. Die andern erklärten das unendliche Urelement entweder als gleichartig mit den Erscheinungen, oder als ungleichartig, und zwar das letztere entweder als veränderlich, oder als unveränderlich. Aus einem Urelemente ohne alle Qualität leiteten die Stoiker den Ursprung der Welt ab, denn nach ihrer Meynung ist das Princip aller Dinge, die Materie, ohne Qualität, aber jeder Veränderung fähig. Durch die Veränderung bilden sich die vier Elemente, Feuer und Luft, Wasser und Erde. Aus dem ursprünglichen

Eins

Eins aber, wiewohl mit Qualitäten verſehen, wollten das Weltall entwickeln Thales, Anaximander und Hippaſus. Der letzte, und wie einige wollen, auch Heraklit von Epheſus, ließ alles aus dem Feuer; Anaximander aus der Luft; Thales aus dem Waſſer; und Xenophanes nach einigen aus der Erde entſtehn. Von denen, die zählbare Urſtoffe behaupteten, nimt Homer, und nach einigen auch Xenophanes, zwey an, die Erde und das Waſſer; Empedokles vier; Ocellus Lucanus und Ariſtoteles fünf; denn dieſe nahmen auſſer den vier Elementen noch eine fünfte körperliche Materie an, die ſich im Kreiſe bewege, und aus welcher die Himmelskörper entſprungen ſeyen. Will man zu den Principien des Univerſums, die Empedokles annahm, auſſer den vier Elementen, welche den Stoff ausmachten, auch noch die thätigen Kräfte zählen, die nach ſeiner Vorſtellungsart die Form der Erſcheinungen bewirkten, die Freundſchaft und die Feindſchaft, ſo gehört er zu den ältern Phyſikern, die ſechs Principien der Dinge behaupteten. Aus unendlichen Urſtoffen ließen die Welt entſtehen Anaxagoras von Klazomenä, Demokrit und Epikur; Anaxagoras aus Urſtoffen gleichartig den Erſcheinungen, welche aus ihnen erzeugt würden; Demokrit und Epikur aus ungleichartigen und unveränderlichen, den Atomen. Heraklides Ponticus endlich und Aſklepiades nahmen zwar ungleichartige, aber doch veränderliche, Grundſtoffe an. Schon dieſe Verſchiedenheit der Meynungen über das Entſtehn und Vergehn der Dinge zeigte die Ungewißheit beyder Begriffe, und foderte zu einer genauern beſondern Unterſuchung derſelben auf, wiewohl das Problematiſche derſelben durch

die

die vorherigen Untersuchungen schon hinlänglich bewährt ist.

Die Objectivität des Entstehns und Vergehns hängt mit der Objectivität mehr anderer Begriffe zusammen, die, da sie in dem Vorherigen als zweifelhaft dargethan worden, auch das Ungewisse jener zur Folge hat. Was entsteht und vergeht, entsteht und vergeht in der Zeit; es ist aber gezeigt worden, daß die Zeit nichts Wirkliches sey; also kann auch nichts entstehn und vergehn. — Eben so: Alles Entstehn und Vergehn ist Bewegung, die Veränderung hervorbringt; es ist aber gezeigt worden, daß die Bewegung nichts Wirkliches sey. Also giebt es auch kein wirkliches Entstehn und Vergehn. — Was erzeugt wird und vergeht, wird nicht erzeugt und vergeht nicht ohne ein Handelndes und ein Leidendes; nichts aber handelt oder leidet; also wird auch nichts erzeugt und nichts geht unter. — Wenn etwas entsteht und vergeht, so muß zu einem Dinge Etwas hinzukommen, und Etwas muß weggenommen werden; oder Etwas muß überhaupt in dem Dinge verändert werden. Entstehn und Untergehn kann nur durch Eines von diesen Dreyen geschehen. Es ist aber gezeigt worden, daß es weder Zunahme, noch Abnahme, noch Veränderung gebe; folglich kann auch nichts entstehn oder untergehn. — Was erzeugt wird, oder untergeht, muß dasjenige berühren, von dem es untergeht, so wie dasjenige, worin es verändert wird; es existirt aber keine Berührung wirklich; also existirt auch kein Entstehn und Vergehn. — Wenn etwas entsteht, so entsteht entweder das, was ist; oder das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, wird auch nichts; denn von dem Nichts kann nichts prädicirt werden. Eben so wenig entsteht etwas, das schon ist. Nun

läßt

läßt ſich kein Drittes weiter denken; demnach entſteht überhaupt nichts. — In den Erſcheinungen entſteht Einiges aus Einem anderen Dinge durch Veränderung; einiges aus Mehr anderen Dingen durch Zuſammenſetzung. Im erſtern Falle, wenn das Weſen eines Dinges dasſelbe bleibt, und nur von einem andern Dinge eine andere Qualität annimt; z. B. wenn die Feuchtigkeit (dem Weſen nach) dieſelbe bleibt, aber Moſt oder Wein wird; oder der Wein verraucht, und der Eſſig bleibt. Im andern Falle, wie z. B. eine Kette durch die Zuſammenknüpfung mehrer Ringe, ein Haus durch die Verbindung von Steinen und andern Materialien. Wenn aber auch etwas in bloß intelligibeln Gegenſtänden entſteht, ſo entſteht es doch entweder aus dem, was iſt, oder aus dem, was nicht iſt. Aus dem, was nicht iſt, kann nichts werden; denn das Erzeugende muß zum mindeſten ein Weſen haben, und einer Bewegung fähig ſeyn. Daher kann aus dem Nichtſeyenden kein Erzeugendes werden. Aber auch nicht aus dem Seyenden. Denn wenn aus dem Seyenden etwas wird, ſo muß es aus Einem oder aus Mehreren werden. Aus Einem kann es nicht werden; denn wenn es aus Einem wird, ſo wird es entweder, indem es vermehrt, oder verringert wird, oder bleibt, was es iſt. Aber Eins und Dasſelbe kann weder vermehrt, noch vermindert werden; es kann nicht größer oder kleiner gemacht werden, als es ſelbſt iſt. Würde es größer gemacht, als es ſelbſt iſt, ſo würde es, da es nichts außer ſich ſelbſt hat, den Zuwachs von Etwas hernehmen, das nicht iſt; würde es aber kleiner, als es ſelbſt iſt, ſo würde es, weil es nichts auſſer ſich ſelbſt hat, was vernichtet werden könte, in das, was nicht iſt, untergehn; woraus folgt, daß überall nichts aus dem werden könne, was vermehrt

oder

oder vermindert wird. Aber auch aus dem, das bleibt, was es ist, kann das Erzeugte nicht entstehn. Wäre dies, so würde etwas aus dem Bleibenden erzeugt ohne oder mit Veränderung desselben. Aus dem unveränderlich Bleibenden kann nichts erzeugt werden; denn die Erzeugung ist immer eine gewisse Veränderung. Würde etwas aus dem Bleibenden mit Veränderung dieses erzeugt, so entstände das Erzeugte entweder dadurch, daß das Bleibende in sich selbst, oder in Etwas Anderes verändert würde. Wird das Erzeugende nur in sich selbst verändert, so bleibt es stets dasselbe, und da wird es nichts weiter erzeugen. Wird es in ein Anderes verändert, so weicht das, was verändert und erzeugt wird, entweder von seiner eigenen Substanz ab; oder es bleibt in seiner eigenen Substanz, wird aber insoferne erzeugt, als es eine andere Form annimt. Weicht es von seiner eigenen Substanz ab, so wird es in das Nichtseyende untergehn, und das, was in das Nichts untergeht, wird nichts erzeugen. Bleibt es in seiner eigenen Substanz, und wird es nur erzeugt, soferne es eine andere Qualität annimt, so treten dieselben Zweifelsgründe ein. Die zweyte Form entsteht entweder so, daß die erste Form in ihrer Qualität bleibt, oder so, daß sie nicht darin bleibt. Aber die zweyte Form entsteht weder so, daß die erste bleibt, noch so, daß sie nicht bleibt, weil es überall kein Leidendes wirklich giebt; demnach entsteht das Erzeugte nicht aus Einem. Es entsteht aber auch nicht aus Mehrern. Denn durch die Verbindung von Zweyen wird kein Drittes entstehen, da die Zwey bleiben, und wenn Drey verbunden werden, wird kein Viertes entstehen, da die Drey bleiben. Wenn also das Erzeugte weder aus Einem entsteht, noch aus Mehrern, es aber sonst

aus

aus nichts entstehen könte, so muß überhaupt nichts entstehn oder vergehn.

Die Dogmatiker, welche objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns behaupteten, ohne die angezeigten skeptischen Gegengründe widerlegen zu können, nahmen ihre Zuflucht zur Evidenz der unmittelbaren Anschauung. Das Wasser, das heiß und nicht kalt war, wird kalt; das Erz, das keine Statue war, wird eine Statue; das Ey enthält der Möglichkeit nach ein Küchlein, aber nicht der wirklichen Vollendung nach. Also kann das, was ist, entstehn und erzeugt werden, und das, was nicht ist. Wir sehen, daß der Mensch Kinder, das Kraut einen Saft erzeugt u. w. Hier ist unmittelbare Evidenz. Gleichwohl sucht Sextus aus den obigen Begriffen zu zeigen, daß der Dogmatismus irre. Das heiße Wasser, das nicht kalt ist, wird weder heiß, weil es schon heiß ist, noch kalt, weil es nicht kalt ist. Ausser dem Seyn und Nichtseyn existirt aber nichts. Es findet daher beym Wasser überall keine Erzeugung statt. Eben so, das Erz wird nicht Erz, weil es schon Erz ist; noch wird es eine Statue, weil es keine ist. Nicht anders verhält es sich bey den übrigen Dingen in der Beziehung ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit. Entweder ist in dem, was zur Wirklichkeit gediehen ist, etwas mehr, als in dem, was bloß möglich ist; oder nicht. Ist in dem Wirklichen nichts mehr, als in dem Möglichen, enthalten, so entsteht eben darum nichts, weil es nur möglich ist; ist aber in dem Wirklichen etwas mehr, als in dem Möglichen enthalten, so entsteht dieses aus Nichts, was ungereimt ist. Die Beyspiele, daß ein schwangeres Weib ein Kind gebiehrt, ein Kraut einen Saft hervorbringt, beweisen, sagt Sextus, dem

Skep-

Skeptiker nichts. Denn das Kind entsteht nicht, indem es gebohren wird; es wird nur aus der Verborgenheit an das Licht gezogen; eben so wenig entsteht der Saft; er war schon vorher in dem Kraute enthalten, und änderte nur den Ort, indem er aus dem Kraute herausgieng. Von einem Menschen, der aus dem Finstern in's Helle tritt, sagen wir nicht, daß er entstehe, sondern er sey aus einem Orte in den andern gegangen; dasselbe gilt von dem gebohrnen Kinde. Es wird oder entsteht demnach überhaupt nichts. Aus eben dem Grunde vergeht aber auch nichts. Denn wenn etwas vergeht, so vergeht es entweder in das, was ist; oder in das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, geht nicht unter; denn was untergeht, geht zu dem Nichtseyenden über; was aber nicht ist, braucht, da es bereits nicht ist, nicht erst zu dem Nichtseyenden überzugehn; also geht das Nichtseyende nicht unter. Eben so wenig geht das, was ist, unter. Denn entweder geht es unter, indem es bleibt, was es ist, oder nicht bleibt, was es ist. Bleibt es, was es ist, so wird es zugleich seyn und nicht seyn, und untergehn und nicht untergehn. Bleibt es nicht, was es ist, so hört es auf zu seyn, und dann geht nicht das unter, was ist, sondern das, was nicht ist; was sich widerspricht. Wenn folglich weder das Seyende noch das Nichtseyende untergeht, und kein Drittes möglich ist, so geht überhaupt nichts unter. — Einige, fügt Sextus hinzu, nehmen auch Zweifelsgründe gegen die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns von der Zeit her, die mit dem Begriffe jener nothwendig zusammenhängt. Wenn Sokrates gestorben ist, so ist er entweder gestorben, da er lebte, oder da er das Leben verlassen. Lebend ist er nicht gestorben,

eben weil er lebte, und ein Lebender nicht todt iſt; er iſt aber auch nicht geſtorben, da er todt war; denn da hätte er zweymal ſterben müſſen. Sokrates iſt alſo nicht geſtorben. Ein ähnliches Argument brachte Diodorus Kronus vor. Wenn eine Wand vergeht, ſo vergeht ſie entweder, da die Steine einander berühren und zuſammen verbunden ſind, oder da die Steine von einander getrennt ſind. Nun findet keiner von beyden Fällen ſtatt; mithin vergeht die Wand überhaupt nicht. Das von der Zeit hergenommene Argument wurde auch ſo beſtimt: Wenn etwas entſteht und vergeht, ſo entſteht und vergeht es entweder in der Zeit, in welcher es iſt, oder in der, in welcher es nicht iſt. Der erſte Fall iſt unmöglich, weil das, was iſt, weder entſteht, noch vergeht. Was aber nicht iſt, kann auch keine Prädicate haben, kann weder handeln, noch leiden, kann alſo auch weder entſtehn, noch vergehn.

Die Skepſis, wodurch die Pyrrhoniſche Partey den theoretiſchen Dogmatismus bis in das Innerſte erſchütterte, ließ auch die gangbare Moralphiloſophie nicht unangefochten. Sie prüfte mit gleichem Scharfſinne, mit gleich ſtrenger und tief eindringender Genauigkeit, die von den ältern Philoſophen aufgeſtellten Begriffe vom Guten, vom Uebel, vom Gleichgültigen, und ihre objective Realität. Sie unterſuchte das Problem, ob es dem Menſchen, die Exiſtenz eines von Natur Guten und Uebels vorausgeſetzt, möglich ſey, glückſelig zu leben? oder ob nur derjenige auf ein glückſeliges Leben rechnen dürfe, der entfernt von Furcht, Sorge, Unruhe, die die Gleißnerinn, die Weißheit der Dogmatiker, erwecke, über die Natur des Guten und des Uebels nichts entſcheide? Sie fragte endlich, ob es eine praktiſche Kunſt

des Lebens gebe, und ob und inwiefern dieſe gelehrt werden könne *)?

Es kam zuvörderſt auf die Beſtimmung des weſentlichen Unterſchiedes der Dinge an, auf welche ſich das menſchliche Leben und Handeln überhaupt bezieht. Die ältere Akademie, die Peripatetiker, und die Stoiker theilten die Dinge ein in Güter, Uebel und Mitteldinge, welche letztere ſie auch gleichgültige Dinge nannten. Noch beſtimter drückte ſich Xenokrates folgendermaaßen aus: Jedes Ding iſt entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Den Beweis für die Richtigkeit dieſer Eintheilung, welche die übrigen Philoſophen ohne Beweis angenommen hatten, führte er ſo aus: Wenn es etwas von guten und übeln Dingen und von Dingen, die weder gut noch übel ſind, Verſchiedenes giebt, ſo iſt dieſes entweder ein Gut, oder es iſt kein Gut. Iſt es ein Gut, ſo iſt es eins von jenen Dreyen. Iſt es kein Gut, ſo iſt

*) *Sext. Emp.* adv. Mathemat. lib. XI. init. ſq. — Die Frucht des praktiſchen Skepticism ſchildert Sextus mit folgenden Verſen des Timon von Phlius, die wahrſcheinlich aus ſeinen Ινδαλμοις (Diog. Laert. IX, 65) entlehnt ſind:

Βιωσαι ρηστα μετ' ησυχιης
Αιει, αφροντιστως και ακινητως κατα ταυτα
Μη προσεχων δειλοις ηδυλογου σοφιης.

vgl. *H. Stephan.* Poeſ. philoſ. p. 72. Hr. Stäudlin hat dieſen Theil des Werks vom Sextus überſetzt, jedoch mit einigen Abkürzungen des Originaltextes. ſ. Geſchichte und Geiſt des Skepticismus, B. I. S. 475 ff. Ich habe bisher bey des Sextus ſkeptiſcher Prüfung des phyſiſchen Dogmatismus ein Aehnliches gethan.

iſt es entweder ein Uebel, oder weder Gut noch Uebel. Iſt es ein Uebel, ſo iſt es wiederum eines von jenen Dingen. Jedes Ding alſo iſt entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Inzwiſchen, bemerkt Sextus, hat Xenokrates ungeachtet ſeiner Demonſtration doch die Eintheilung nur willkührlich angenommen; denn die Demonſtration iſt nicht mehr und nicht weniger, als die wiederholte Eintheilung ſelbſt, die dadurch nicht gültiger wird, als ſie ſchon an ſich iſt. Nun ſcheint zwar in der That in Anſehung dieſer Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte eine allgemeine Convenienz unter den Philoſophen zu ſeyn; ſie hat aber doch von einigen Angriffe erfahren, die jedoch, nach der Erklärung des Sextus ſelbſt, zum Theil nur ſophiſtiſch ſind. Die Definition, behaupteten die Logiker, iſt von einem allgemeinen Urtheile nur den Worten, nicht dem Inhalte nach, verſchieden; denn ſie erſtreckt ſich, wie der allgemeine Begriff, auf alle Arten des definirten Gegenſtandes, wie z. B. die Definition des Menſchen auf alle Menſchen überhaupt, und wenn ein falſches Merkmal aufgenommen wird, ſo wird beydes falſch, die Definition ſowohl, als der allgemeine Begriff. Wenn es alſo heißt: Die Dinge ſind entweder Güter oder Uebel, oder Mitteldinge (keines von Beyden), ſo iſt nach dem Chryſipp dieſe Definition identiſch mit dem allgemeinen Satze: Alle Dinge ſind entweder Güter, oder Uebel, oder gleichgültige Dinge. Dieſer allgemeine Satz aber iſt falſch, da ein falſches Merkmal darin aufgenommen iſt. Denn, wenn zwey Dinge dem allgemeinen Begriffe untergelegt werden, ein Gutes und ein Uebel, oder ein Gutes und ein Gleichgültiges, oder ein Uebel und ein Gleichgültiges; ſo iſt zwar der Satz: Von den

Din-

Dingen ist eins ein Gut, wahr; der Satz aber: Diese Dinge sind gut, ist falsch; denn diese Dinge sind nicht alle Güter, sondern eines ist ein Gut, und das andere ein Uebel. Umgekehrt ist auch der Satz: Diese Dinge sind übel, falsch; denn nur das eine ist übel, das andere ist gut. Dasselbe gilt von dem Satze: Diese Dinge sind gleichgültig. Der angeführte Einwurf trifft gleichwohl, wie Sextus richtig erinnert, den Xenokrates nicht, weil er sich des Plurals nicht bediente, sondern ein Ding im Singular als entweder gut, oder übel, oder gleichgültig, bestimte. — Ein anderer Einwurf gegen seine Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte war dieser: Die Glieder einer jeden logisch richtigen Eintheilung müssen einander ausschließen und den Stammbegriff erschöpfen. Diesen Regeln muß also auch die Xenokratische Eintheilung der Dinge gemäß seyn. Nun sind aber die guten und die üblen Dinge (beyde zusammen) für uns interessant (nicht gleichgültig); hingegen die weder guten noch übeln sind uns uninteressant (gleichgültig). Die Xenokratische Eintheilung ist daher logisch unrichtig. Sie müßte so lauten: Die Dinge sind uns entweder nicht gleichgültig (interessant), oder gleichgültig (uninteressant); von den nicht gleichgültigen aber sind wiederum einige Güter; andere Uebel *). Die Xenokratische Eintheilung ist eben so logisch fehlerhaft, wie folgende: Die Men-

*) Die gleichgültigen Dinge nennen die Griechen ἀδιάφορα, die ihnen entgegengesetzten διάφορα. Den letztern würde unser ungleichgültig entsprechen, das nicht gewöhnlich ist. Ich habe deswegen die Wörter interessant und uninteressant gewählt.

Menſchen ſind entweder Griechen, oder Perſer, oder Indier, oder Aegyptier u. w., wobey die Sphäre des Stambegriffs nicht erſchöpft wird. — Wichtiger als die vorhergehenden iſt noch folgender Einwurf gegen die Xenokratiſche Eintheilung: Das Iſt wird in einem zwiefachen Sinne verſtanden, ſofern es erſtlich das wirkliche Daſeyn bezeichnet, wie z. B. in dem Satze: Der Tag iſt, das Iſt die wirklich vorhandene Exiſtenz des Tages andeutet; ſofern es aber auch zweyteus das, was ſcheint, bezeichnet, wie z. B. die Mathematiker zu ſagen pflegen: Zwiſchen zwey Geſtirnen iſt ein Raum von einer Elle, wo das Iſt nur den Schein anzeigt. Bey dieſer zwiefachen Bedeutung des Wörtchens Iſt verſtehn die Skeptiker in der Eintheilung: Die Dinge ſind entweder Güter oder Uebel oder gleichgültige Dinge, das Sind nicht in der Bedeutung der wirklichen Exiſtenz, ſondern in der Bedeutung des Scheinbaren; denn über die wirkliche objective Exiſtenz des Guten und Uebels wird von den Skeptikern gegen die Dogmatiker ein großer Streit geführt. Sey es inzwiſchen mit der Eintheilung, wie ihm wolle; ſie wird vorausgeſetzt; und es folgt die Prüfung der Realität der in ihr enthaltenen Begriffe †).

Der Widerſpruch der Skeptiker gegen die Dogmatiker im Gebiete der praktiſchen Philoſophie betraf und

†) Ueber die Eintheilung der Dinge in praktiſchem Betrachte von den Akademikern (*Diog. Laert.* III. 102), Von den Stoikern ibid. VII, 104. Von den Peripatetikern *Ariſt.* Ethic. ad Nicom. I, 10. Die erwähnte Eintheilung und Demonſtration des Xenokrates iſt vermuthlich aus deſſen verlornen Werke (περὶ εὐδημονίας) entlehnt. Diog. Laert. IV, 12.

und mußte hauptsächlich betreffen den objectiven Unterschied des Guten und Bösen (Uebels). Die Stoiker erklärten der gemeinen Vorstellungsart gemäß das Gute für das Nützliche, oder was nicht vom Nützlichen wesentlich verschieden sey. Das Nützliche nannten sie die Tugend, und eine Handlung aus Tugend; vom Nützlichen nicht verschieden aber sey ein rechtschaffener und menschenfreundlicher Mann. Sie rechtfertigten diese Distinction durch eine seltsame Subtilität. Die Tugend, als eine bestimte Stimmung der edlern Seele, und eine gute Handlung aus Tugend, seyen das Nützliche schlechthin. Ein guter menschenfreundlicher Mann gehöre zwar zu den Gütern; indessen dürfe er weder schlechthin das Nützliche, noch von dem Nützlichen verschieden genannt werden. Denn die Theile sind nicht dasselbe mit dem Ganzen, aber auch nicht vom Ganzen verschieden; nun sey die Tugend ein Theil des guten und menschenfreundlichen Mannes; dieser letzte sey also nicht das Ganze (das Nützliche schlechthin), aber auch nicht von dem Ganzen (dem Nützlichen schlechthin) verschieden. Noch andere spitzfindige stoische Distinctionen, die Sextus anführt, können hier übergangen werden, so wie eine Kritik, die unser Skeptiker von der Erklärung des Plato und Xenokrates vom Guten macht, die die Idee des Guten von dem Subjecte trennen, das an dieser Idee Theil nimt. Andere erklärten das Gute für dasjenige, was um sein selbst willen zu begehren sey; Andere für dasjenige, was zur Glückseligkeit beytrage; Andere für dasjenige, was die Glückseligkeit vollkommen mache; die Glückseligkeit aber sey, wie sie Zeno, Kleanth, und Chrysipp definirten, ein guter Lauf des Lebens.

Schon die ältern Philosophen hatten gegen diese Erklärungen sehr viel disputirt. Sextus aber schränkt sich auf folgende Einwürfe ein. Erstlich: Diejenigen, die das Gute für das Nützliche, oder für das um sein selbst willen zu Begehrende, oder für das zur Glückseligkeit Beytragende erklären, erklären nicht das Gute selbst, sondern nur eines seiner Prädicate. Daß das Gute nützlich sey; daß es zu begehren sey, so weit es gut ist; daß das Gute die Glückseligkeit bewirke; darüber sind alle einstimmig. Fragt man aber weiter, was denn dasjenige selbst sey, welches nützt, um sein selbst willen begehrenswerth ist, die Glückseligkeit hervorbringt; so entsteht ein unauflöslicher Widerstreit der Meynungen, indem der Eine die Tugend, der Andere das Vergnügen, der Dritte die Befreyung vom Schmerze, der Vierte etwas anders anführt. Enthielten nun die obigen Erklärungen das wesentliche Merkmal des Guten selbst, so würde ein solcher Widerstreit der Meynungen nicht obwalten können; denn der verräth Unkunde der Natur des Guten. Jene Definitionen lehren also nicht das Wesen des Guten, sondern nur einige zufällige Prädicate desselben. Zweytens: Jene Definitionen sind nicht bloß dadurch fehlerhaft, daß sie das wesentliche Merkmal des Guten nicht enthalten, sondern auch dadurch, daß sie etwas erklären, was sie doch nicht erklären können. Wer irgend ein Ding selbst nicht kennt, der kann auch nichts von den Prädicaten desselben wissen. Wer nicht weiß, was ein Pferd sey, den belehrt man nicht, wenn man ihm sagt: "Ein Pferd sey ein wieherndes Thier;" denn wer nicht weiß, was ein Pferd ist, weiß auch nicht, was Wiehern ist, ein Prädicat, das nur dem Pferde zukomt. Eben so sagt man demjenigen, der den

Begriff

Begriff des Guten nicht gefaßt hat, vergeblich: "Das Gute sey das zu Begehrende, das Nützliche;" denn er kennt das Gute selbst nicht, auch nicht das zu Begehrende, das Nützende, die Glückseligkeit Erzeugende. Eben diese Kritik läßt sich aber auch auf die gangbaren Begriffe vom Uebel anwenden, so wie auf die Begriffe gleichgültiger Dinge, die weder gut noch übel sind.

Es fragt sich, ob den Begriffen vom Guten und vom Uebel, die man denken kann, wirkliche Objecte entsprechen? — Die Menschen, wie auch Aenesidem bemerkt hat, halten alles für Gut, was sie einnimt, es sey was es wolle, und daher fällen sie über das Gute die widersprechendsten Urtheile. Sie geben zu, es existire eine gewisse Schönheit der körperlichen Form; aber sie sind uneinig, was ein schönes Weib sey; indem die Aethiopier die Schwärze und die eingedrückte Nase, der Perser die Weisse und die gebogene Nase vorzieht, andere dasjenige für das schönste von allen erklären, wo Figur und Farbe ein Mittelmaaß haben. So sind das Volk und die Philosophen einig, es gebe ein Gut und ein Uebel; jenes nehme ein und erfreue, dieses bewirke das Gegentheil; aber über die einzelnen Objecte beyder sind sie streitig. Der Eine strebt nach Reichthum oder Ehre, der Andere nach Wohlseyn des Körpers, der Dritte nach Wohllust. Die Akademiker und Peripatetiker nehmen drey Gattungen der Güter an; der Seele, des Körpers, und äussere Güter. Güter der Seele sind die Tugenden; des Körpers, Gesundheit und Wohlseyn, lebhafte und gesunde Sinne u. dgl.; Güter ausserhalb der Seele und des Körpers aber sind ihnen Reichthum, das Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. dgl. Die Stoiker bestimten ebenfalls drey Gat-

tungen von Gütern; aber nicht auf gleiche Weise. Einige sind in der Seele, andere ausserhalb derselben enthalten, und noch andere weder in der Seele, noch ausserhalb derselben, wobey die Güter des Körpers ausgeschlossen werden, als welche nicht Güter sind. In der Seele sind enthalten die Tugenden und guten Handlungen; ausserhalb der Seele ein rechtschaffener und menschenfreundlicher Mann, gute Kinder, Eltern u. w.; weder in noch ausserhalb der Seele aber ist der rechtschaffene Mann in Beziehung auf sich selbst; denn er selbst kann weder ausser sich seyn, noch auch in der Seele seyn, da er aus Seele und Körper besteht. Wiederum giebt es andere Philosophen, die so weit entfernt sind, die Güter des Körpers nicht zu den Gütern zu zählen, daß sie dieselben vielmehr als die vorzüglichsten erkennen, wie diejenigen, welche die sinnliche Wohllust für das höchste Gut erklären. Am auffallendsten ist der Widerstreit der Meynungen, was für Objecte Güter seyen, bey der Gesundheit. Diese halten Einige für ein Gut, Andere nicht. Diejenigen, welche sie für ein Gut halten, halten sie entweder für das größte Gut, oder nicht für das größte Gut. Diejenigen, welche sie für kein Gut halten, rechnen sie entweder zu den weniger gleichgültigen, oder zu den ganz gleichgültigen Dingen. Das höchste Gut nannten sie nicht wenig Dichter, Simonides, Licymnius, und der große Haufen stimt ihnen bey. Wenn auch Reichthum, Wohllust, als Güter erkant werden; in Vergleichung mit der Gesundheit trägt diese doch den Preis davon. Nach Krantor würde in einer Versammlung der Griechen, die über den Werth der Güter zu entscheiden hätte, nur die Tapferkeit vor der Gesundheit den Vorzug gewinnen. Hingegen die Stoiker erklärten die Gesundheit nicht

für

für ein Gut; sondern für etwas Gleichgültiges. Aber was ist Gleichgültig? Es kann erstlich etwas bedeuten, was wir weder begehren noch verabscheuen, z. B. ob die Zahl der Gestirne oder der Haare auf unserm Haupte gleich oder ungleich sey? zweytens etwas, das wir zwar begehren oder verabscheuen, aber das eine nicht mehr, als das andere; z. B. unter zwey Drachmen von gleichem Gewichte und Glanze werden wir die eine, wie die andere, begehren, aber beyde in gleichem Grade; dritteus etwas, das weder zur Glückseligkeit, noch zur Unglückseligkeit beyträgt. In dieser letzten Bedeutung nennen die Stoiker die Gesundheit, Krankheit, alle körperliche und die meisten äussern Dinge, gleichgültig. Denn das ist gleichgültig, was man eben sowohl gut gebrauchen, als mißbrauchen kann. Die Tugend dient immer zu einem guten, das Laster immer zu einem schlechten Gebrauche; hingegen die Gesundheit kann man zuweilen gut gebrauchen, zuweilen mißbrauchen; daher ist sie gleichgültig. Wiederum unter diesen gleichgültigen Dingen nannten die Stoiker einige vorzügliche (προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere weder vorzügliche noch verwerfliche. Vorzügliche sind, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben; weder vorzügliche noch verwerfliche, wie z. B. den Finger ausstrecken oder krümmen. Zu den vorzüglichen Dingen rechneten sie nun die Gesundheit, die Kräfte des Körpers, Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl. Zu den verwerflichen, Krankheit, Armuth, Schmerz u. dgl. — Gegen die Stoiker behauptete Aristo von Chios, daß die Gesundheit, und was ihr verwandt sey, nicht zu den gleichgültigen wiewohl vorzüglichen Dingen gehöre.

Sie

Sie vorzüglich zu nennen, sey eben so viel als sie ein Gut nennen, und der Unterschied liege bloß in den Worten. Ueberhaupt sey unter den gleichgültigen Dingen, die zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegen, gar kein Unterschied. Von Natur seyen die Dinge weder vorzüglich noch verwerflich; sie würden es nur durch die verschiedenen Zeitumstände. Denn was man vorzüglich nenne, sey es nicht immer, und was man verwerflich nennt, sey es nicht nothwendig.

Gegen die erörterten dogmatischen Bestimmungen der Begriffe von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen und ihren Objecten selbst brachten die Skeptiker folgende Raisonnements vor: Wenn es von Natur ein Gut und ein Uebel giebt, so muß dieses für alle dasselbe seyn; nicht für den Einen ein Gut, und für den Andern ein Uebel; oder für den Einen ein Uebel, und für den Andern ein Gut; sondern es muß wie das Feuer oder der Schnee für Alle erwärmend oder erkältend seyn. Nun giebt es aber kein Gut oder Uebel, welches für Alle dasselbe wäre; folglich giebt es überhaupt von Natur kein Gut oder Uebel. Denn entweder muß alles, was irgend Jemand für ein Gut hält, ein wirkliches Gut genannt werden, oder nicht Alles. Wollten wir nun ein wirkliches Gut nennen, was jeder dafür hält, so würden wir, da der Eine dasselbe Ding für ein Gut, der Andere für ein Uebel, der Dritte für gleichgültig hält, allen Unterschied zwischen Gütern und Uebeln und gleichgültigen Dingen aufheben. So nennt Epikur z. B. die Wohllust ein Gut. Antisthenes der Cyniker wollte lieber rasend seyn, als der Wohllust nachhangen; er hielt sie also für ein Uebel. Die

Stoi-

Stoiker erklärten sie für ein gleichgültiges Ding ohne allen Werth. Kleanth sagte, sie sey weder der Natur gemäß, noch habe sie einige Würde im Leben, eben so wie die Schminke widernatürlich sey. Archedem meynte, sie sey zwar der Natur gemäß, wie die Haare unter der Achsel, habe aber keine Würde und Ansehn. Panätius endlich behauptete, sie sey der Natur eines Theils gemäß, eines Theils zuwider. Wenn also das wirklich ein Gut ist, was Jedem ein Gut scheint, so wird die Wohllust, da sie Epikur für ein Gut, der Cyniker für ein Uebel, der Stoiker für gleichgültig hält, zugleich ein Gut, ein Uebel, und gleichgültig seyn, was sich widerspricht. Also kann nicht Alles wirklich gut seyn, was von irgend Jemand dafür gehalten wird. — Ferner, wenn das, was irgend Einem ein Gut scheint, überhaupt gut seyn soll, so müssen wir mit einer besondern Kraft zu begreifen begabt seyn, und die Verschiedenheit der Dinge, von denen Begriffe gefaßt werden, einsehen können. Wir müssen bestimmen können, was dieser für ein Gut halte, sey in der That ein Gut; was aber jener dafür halte, sey von Natur nicht gut. Nun müßte dieser Unterschied uns entweder unmittelbar evident, oder aus Gründen erweislich seyn. Aber unmittelbar evident kann er nicht seyn. Denn was unmittelbar evident ist, wird gemeinschaftlich und einstimmig von allen begriffen, die mit gesunden Sinnen und ungehindert wahrnehmen, wie man fast bey allen Erscheinungen sehen kann. Ueber das Gute hingegen sind nicht alle einstimmig. Einigen ist es die Tugend und was daran Theil nimt; andern die Wohllust; andern die Befreyung vom Schmerze; andern etwas Anders. Das wirklich Gute ist folglich nicht allen evident. Würde aber

der

der obige Unterſchied aus Gründen eingeſehen werden können, ſo würde, da jede philoſophiſche Partey ihren eigenen Grund hat, aus welchem ſie argumentirt, (z. B. Zeno einen beſondern Grund, daß die Tugend das wahre Gut ſey; Epikur einen, daß es die Wohlluſt; Ariſtoteles einen, daß es die Geſundheit ſey) auch jeder ein eigenes Gut aufſtellen, das weder von Natur gut iſt, noch allen gemeinſchaftlich dafür gilt. Es giebt demnoch kein Gut von Natur. Denn da das für Jeden individuelle Gut weder ein Gut für Alle, noch ein Gut von Natur iſt; auſſer dem individuellen Gute für Jeden aber kein gemein evidentes Gut exiſtirt: ſo iſt überall kein Gut vorhanden.

Sollte es, fährt Sextus fort gegen die objective Wirklichkeit des Guten zu raiſonniren, etwas Gutes geben, ſo muß es aus einem eigenen Grunde zu begehren ſeyn, weil jeder Menſch es zu erreichen trachtet, ſo wie er das Uebel flieht. Nichts aber iſt als begehrenswerth aus einem eigenen Grunde zu begehren. Alſo exiſtirt überhaupt kein Gut. Wenn Etwas aus einem eigenen Grunde zu begehren iſt, ſo iſt entweder das Begehren ſelbſt zu begehren, oder Etwas auſſer ihm; z. B. entweder das Begehren des Reichthums iſt zu begehren, oder der Reichthum ſelbſt. Das Begehren ſelbſt iſt nicht zu begehren. Wäre das Begehren ſelbſt aus einem eigenen Grunde zu begehren, ſo dürften wir uns nicht bemühen, das Begehrte zu erhalten; damit wir nicht Urſache bekämen, künftig nicht weiter zu begehren, folglich das Gut nicht aufhörte, für uns ein Gut zu ſeyn. Wäre z. B. das Begehren an ſich ſelbſt nach Eſſen und Trinken ein Gut, ſo müßten wir nie eſſen und trinken, um jenes Gut nicht zu verlieren. Gleichwohl

wohl verfolgen wir immer das Begehrte selbst, und das Begehren an und für sich ist so wenig ein Gut, daß es vielmehr zu fliehen ist. Wer liebt, wünscht die Geliebte zu besitzen, und zu genießen; wer durstet, wünscht zu trinken, um sich der beunruhigenden Begierde zu entledigen. Ist nun aber etwas Anderes wünschenswerth, als wie das Begehren selbst, so kann Jenes nur entweder in den äussern Dingen, oder in uns enthalten seyn. Ist das Wünschenswerthe ausser uns, so hat es entweder einen Einfluß auf uns, oder nicht; z. B. ein Freund, ein rechtschaffener Mann, ein Sohn, bewirkt in uns ein Wohlgefallen, einen angenehmen Zustand, oder nicht. Findet ein solcher Einfluß des äussern Dinges auf uns nicht statt, so ist überhaupt kein äusseres Ding wünschenswerth. Hat es aber einen solchen Einfluß, daß es uns in einen behaglichen Zustand versetzt, so ist es nicht an sich selbst zu begehren, sondern des behaglichen Zustandes wegen, welchen es erregt. Dieser Zustand gleichwohl ist nicht ausser uns, sondern in uns. Von äusseren Dingen also ist keines ein begehrenswerthes Gut. Aber auch von den in uns befindlichen Dingen ist nichts als ein Gut zu begehren. Denn entweder ist es bloß in dem Körper, oder in der Seele. Im bloßen Körper kann es nicht seyn. Wollte man das annehmen, so würden wir kein Bewußtseyn desselben haben, indem alles Bewußtseyn nur der Seele eigen ist. Es wird alsdenn den äussern Dingen gleich seyn, die mit uns in gar keiner Gemeinschaft stehen. Hat es aber etwas Angenehmes, das die Seele rührt, so wird es deswegen wünschenswerth und gut seyn, nicht als bloße körperliche Rührung. Folglich keine bloß körperliche Veränderung ist an und für sich ein Gut. Ist aber das in uns

befindliche Ding, das als Gut begehrt werden soll, in der Seele enthalten, so treten wieder die obigen Zweifelsgründe ein. Denn das Urtheil des Einen stimt nicht mit dem Urtheile des Andern überein, und Jeder muß also nothwendig das für ein Gut halten, was ihm so scheint. Was aber Jedem ein Gut scheint, ist darum nicht von Natur Gut. Also existirt auch aus dem Grunde nichts Gutes. Auf gleiche Weise verhält es sich aber mit dem Uebel. Wird das Gute aufgehoben, wird auch das Uebel aufgehoben; denn das Eine bezieht sich auf das Andere, und beyde sind nur in dieser Beziehung zu einander verständlich. Es läßt sich dies direct beweisen, durch das Beyspiel der Thorheit, welche allein die Stoiker für ein Uebel erklären. Sextus zeigt weitläuftig, daß sie nicht für ein wirkliches Uebel gelten könne.

Die Epikureer wandten gegen diese skeptischen Raisonnements ein: Jedes Thier fliehe von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und strebe nach Vergnügen. So bald es gebohren ist, heult und jammert es beym ungewohnten Gefühle der kalten Luft. Strebt es aber von Natur nach Vergnügen, und verabscheuet es die Arbeit, so ist ihm jenes von Natur wünschenswerth, und diese von Natur zu fliehen. Hierauf erwiederte Sextus, daß diejenigen, welche sich auf dieses Argument berufen, nicht bemerken, daß sie auch den geringsten und verworfensten Thieren von dem Guten etwas mittheilen; denn auch diese empfinden sehr viel Wohllust. Ferner nicht, daß die Arbeit nicht schlechthin zu fliehen ist, da durch die Arbeit die Gesundheit gebessert, und der Körper genährt und gestärkt wird. Auch erwerben die Menschen Kunst und gründliche Wissenschaft nicht ohne Arbeit. Aber auch das, was

von

von Natur angenehm ist, ist nicht schlechthin begehrenswerth. Es ereignet sich oft, daß dasjenige, was uns beym ersten Genusse mit Lust erfüllte, beym zweyten für unangenehm von uns gehalten wird; indem die Natur des Angenehmen es mit sich bringt, daß es uns nach der verschiedenen Beschaffenheit der Umstände bisweilen so, bisweilen anders afficirt. — Aber auch diejenigen, die bloß das moralisch Gute für gut halten, wollen an den Thieren zeigen, daß es von Natur wünschenswerth sey. Wir sehen, sagen sie, daß gewisse edle Thiere, wie die Stiere und Hähne, ohne irgend Wohllust oder Vergnügen zum Zwecke zu haben, bis auf den Tod streiten. Menschen würden niemals für das Vaterland, die Eltern, Kinder, ihr Leben aufopfern, da sie nach dem Tode kein Vergnügen hoffen; wenn sie nicht durch ein Natürlich-Moralisch-Gutes zur Wahl desselben angezogen würden. — Inzwischen ist es sehr thöricht zu glauben, antwortet Sextus, daß die vorher erwähnten Thiere durch eine Idee des Moralisch-Guten getrieben würden bis zum Tode zu kämpfen. Die Vertheidiger dieser Meynung behaupten, daß nur die Gemüthsstimmung des Weisen das Moralisch-Gute erkenne; die Thorheit sey blind, und könne es nicht unterscheiden. Daher erkennen auch der Hahn und der Stier, welche die Stimmung des Weisen nicht haben, das Moralische Gute nicht. Und überdem, wenn diese Thiere irgend warum bis zum Tode kämpfen, so geschieht es keiner andern Ursache wegen, als zu siegen und der Heerde vorzustehn. Zuweilen aber ist selbst das Besiegtwerden und sich Unterwerfen schöner und edler. Also ist der Sieg nichts von Natur Gutes, sondern gleichgültig. Wenn auch gesagt wird, daß der Hahn, der Stier, oder sonst eines der stärkern Thiere nach dem Guten

strebe; woher beweist man, daß der Mensch dasselbe Ziel verfolge? Denn daraus, daß jenes zugestanden würde, fließt dieses noch nicht. Sagt man, weil es einige stärkere Thiere giebt, die die Wohllust verachten, und sich dem Schmerze preis geben und dagegen kämpfen, so strebe auch der Mensch nach dem Guten; so sagt man eben damit: weil es viele Thiere giebt, die gefräßig und wohllüstig sind, so sey auch der Mensch mehr zur Wohllust geneigt. Erwiedert man hierauf: Einige Thiere seyen zwar wohllüstig, der Mensch aber sey es nicht so; so giebt man die Antwort zurück: Wenn auch einige Thiere aus einem Naturtriebe nach dem Guten strebten, strebe darum der Mensch nicht ebenfalls darnach. — Noch könte Jemand einwenden: Die Thiere strebten nach dem Siege und der Herrschaft dieser Dinge selbst wegen; der Mensch aber nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen des Vergnügens, das darauf in seiner Seele erfolge. Dies sey bey dem Menschen um desto eher anzunehmen, bey welchem Ehre und Ruhm, Geschenke und Ansehn, das Gemüth noch mehr vergnügen und mit Freude erfüllen, und eben dadurch antreiben, gegen Beschwerden und Mühseligkeiten muthig zu kämpfen. Hieraus sey es wohl zu erklären, daß Menschen bis zum Tode tapfer streiten, und ihr Leben für das Vaterland aufopfern; denn, wenn sie gleich das Leben verlieren, so freuen sie sich doch, während sie leben, ihres Ruhmes. Es ist auch wahrscheinlich, daß einige absichtlich den Tod wählen, weil sie in der Meynung stehn, daß nach dem Tode ein ähnliches Lob sie erwarte. Oder sie ertragen wohl gar den Tod, da sie einsehn, daß sie im Leben ein noch viel härteres Leiden würden erdulden müssen, wenn der Feind ihre Heimath verwüstete, und Grausamkeit und Schandthaten gegen die

Ihri-

Ihrigen ausübte. Es sind also viele andere Gründe vorhanden, um deren willen Menschen einem ehrenvollen Tode entgegen gehn; nicht daß sie, wie die Dogmatiker so laut rühmen, mit so hohem Eifer nach dem Moralisch-Guten trachteten.

Bisher ist die Realität des Guten und des Uebels bezweifelt worden. Jetzt kann man die Existenz beyder einmal einräumen, und die Frage aufwerfen: Ob es möglich sey, auch unter dieser Voraussetzung glücklich zu leben? Die dogmatischen Philosophen versichern dieses geradezu. Wer das Gute erreicht hat, und das Uebel vermeidet, sagen sie, ist glückselig; die Wissenschaft eines richtigen Verhaltens im Leben sey die Klugheit, die das Gute und Uebel unterscheiden, und die Glückseligkeit gewinnen lehre. Die Skeptiker dagegen lehren, daß auch diejenigen, welche die Existenz eines von Natur Guten oder Uebels annehmen, elend und unglücklich leben; denjenigen aber, die nichts entscheiden, und ihren Beyfall zurückhalten, das leichteste und glückseligste Leben zu Theil werde. Dies läßt sich nun aber erst nach einer genauern Untersuchung deutlich einsehn.

Alle Unglückseligkeit entsteht aus einer gewissen Beunruhigung. Die Menschen erfahren aber Beunruhigungen, entweder weil sie eifrig und heftig wonach streben, oder weil sie etwas eifrig und heftig fliehen. Nun streben aber die Menschen eifrig und heftig nach dem, was sie für ein Gut halten, und fliehen, was ihnen ein Uebel scheint. Mithin entsteht alle Unglückseligkeit daher, daß sie nach Gütern als Gütern trachten, und Uebel als Uebel fliehen. Weil also der Dogmatiker glaubt, dieses sey von Natur gut, jenes von Natur übel, und er das eine verfolgt,

und das andere flieht, ſo iſt er deßhalb in Unruhe, und wird niemals glückſelig ſeyn. Denn entweder iſt dasjenige, wornach irgend Jemand trachtet, ſogleich und von Natur gut, und das, was Jemand flieht, in der That zu verabſcheuen; oder nur Etwas von dem, wonach die Menſchen ſtreben, iſt zu begehren, und nicht Alles, und Etwas von dem, was ſie fliehen, iſt wirklich zu fliehen. Oder die Dinge ſind von einer relativen Beſchaffenheit; ſo daß ein Ding in Beziehung auf dieſes beſtimte Individuum zu begehren oder zu fliehen iſt; ſeiner Natur nach aber weder das Eine noch das Andere von ihm prädicirt werden kann. Wird nun dasjenige, wonach Jeder auf irgend eine Art ſtrebt, als ein Gut von Natur geſetzt, und was er flieht, als ein Uebel von Natur; ſo führt man ein Leben, das ſich ſelbſt widerſpricht, da man nothwendig eben dasſelbe zugleich begehren und fliehen muß; begehren, ſoferne es von Einigen für ein Gut gehalten wird; fliehen, ſoferne es Andere für ein Uebel halten. Nennt man aber nicht Alles ein Gut oder Uebel, was Einige begehren oder fliehen, ſondern nur Etwas davon; ſo wird man freylich leben können; aber niemals ohne Beunruhigung leben. Indem man verfolgt, was man für von Natur gut hält, und das Gegentheil flieht, kann man niemals von Unruhe frey ſeyn. Aber auch während man das erſehnte Gut noch nicht erreicht hat, wird man eben durch die Sehnſucht höchſt beunruhigt ſeyn. Und wiederum, wenn das Gut erreicht iſt, wird man wegen zu großer Freude, oder wegen ängſtlicher Beſorgniß das Erworbene zu bewahren, doch nicht ruhen. So geht es auch mit dem Uebel. Denn iſt man auch vom Uebel befreyt, wird man der Sorge nicht los, da die Unruhe, indem man ſich vor dem

Uebel

Uebel hütet und es flieht, peinlich genug ist. Empfindet man das Uebel selbst, so entrinnt man dadurch nicht einmal der Quaal, daß man darauf sinnt, wie man dem Verderben entgehen könne. Nimt man aber an, es sey nichts mehr von Natur zu begehren, als zu fliehen, und mehr zu fliehen, als zu begehren; da jedes Ding sich auf irgend eine Weise zu Etwas beziehe, und zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen bald zu begehren, bald zu fliehen sey; so wird man glückselig und ohne alle Beunruhigung leben; man wird nicht sich wegen eines Gutes als Gutes überheben, noch durch das Uebel unterdrückt werden; und was sich durch Nothwendigkeit ereignet, wird man mit erhabener Großmuth ertragen, frey von der Beschwerde, die aus dem Wahne entspringt, daß etwas ein Gut oder Uebel sey. Das Resultat ist: Derjenige wird nicht glückselig leben, der die Existenz von Gütern oder Uebeln annimt.

Ferner: Was ein Uebel hervorbringt, ist eben so zu fliehen, wie das Uebel selbst. Wenn also der Schmerz ein Uebel ist, so muß man annehmen, daß die Ursache des Schmerzes eben so, wie der Schmerz selbst, zu fliehen sey; und wenn der Tod ein Uebel ist, so wird das Tödtende ebenfalls unter die Uebel gehören. Nun bringen aber Dinge, die einige für natürlich gut erklären, Uebel hervor. Also giebt es Güter, die ihrer Wirkung nach Uebel sind, und die Unglückseligkeit verursachen. Denn aus solchen Gütern entspringen alle Uebel, Geld- und Ehrgeiz, Eifersucht, Wohllust u. dgl. Jeder, der etwas für ein Gut hält, und mit Heftigkeit darnach ringt, verfällt unvermerkt in das angrenzende Laster. Wer z. B. das Vorurtheil hegt, der Reichthum sey ein Gut, der wird sich eifrig bemühen, Reichthum zu erwerben.

Dies iſt aber nichts anders, als geizig ſeyn. Wer alſo den Reichthum als das höchſte Gut betrachtet, wird dadurch, daß er heftig darnach ſtrebt, das Laſter des Geizes annehmen. Eben ſo iſt es bey dem Vorurtheile, daß Ehre und Wohlluſt Güter ſeyen. Demnach wenn das, was Uebel erzeugt, ſelbſt ein Uebel iſt; die Dinge aber, die von einigen Philoſophen für Güter gehalten ſind, Uebel aller Art hervorbringen; ſo muß man bekennen, daß jene vermeynten Güter ihrer Wirkung nach in der That Uebel ſind. — Die Gegner können nicht einwenden, daß bey der Beſtrebung nach den Gütern an den Beſtrebenden ſelbſt etwas Uebels haſte; dem Geld- oder Ehrgeizigen ſelbſt klebe irgend eine Unruhe an; wenn ſie aber ihre Abſicht erlangt hätten, ſo erfolge eine Befreyung von der Unruhe und vorherigen Beſchwerde. Denn wer reich geworden iſt, ſucht den Reichthum nicht mehr mit Heftigkeit, und wer Wohlluſt genoſſen hat, hört auf, nach ihr zu trachten. Wie Thiere, die von einem Felſen herabſteigen, um zu trinken, durch den Schmerz zur Wohlluſt getrieben werden, und wenn ſie geſättigt ſind, von ihrer vorherigen Arbeit ausruhen; ſo empfinde auch der Menſch nothwendig, indem er nach dem Gute ringt, eine Beſchwerde; habe er aber erreicht, wonach er ſich ſehnte, ſo werde er ruhig. Niemand, antwortet Sextus, kann dieſes behaupten, und die Sache verhält ſich auch nicht ſo. Denn wenn die Menſchen erlangt haben, was ſie als Güter anſehen, ſo werden ſie noch mehr durch den Gedanken beunruhigt, daß ſie nicht allein dieſe Güter haben. Nur um des Alleinbeſitzes willen halten ſie die Güter für köſtlich, und der Anſtrengung werth, ſie zu erwerben. Dadurch werden bey ihnen Eiferſucht und Neid gegen ihre Mitmenſchen rege, und

auch

auch aus dem Grunde ist das Bestreben nach Gütern nicht ohne Verdruß und Betrübniß, und ihr Besitz wird die Quelle vieler Uebel. Nicht anders verhält es sich mit den Uebeln selbst. Hat Jemand das Vorurtheil, es gebe gewisse Uebel von Natur, wie Schande, Armuth, Blindheit, Schmerz, Krankheit, Thorheit überhaupt; so wird er nicht bloß durch diese gefoltert, sondern auch um ihrer willen durch noch sehr viel andere. Empfindet er sie selbst, so komt noch die Vorstellung hinzu, die er von ihnen hat, und die das Uebel erhöht. Empfindet er sie nicht wirklich, so ruht er eben so wenig, sondern er verwahrt sich entweder vor künftigen Uebeln, oder die Furcht vor denselben ist seine unzertrennliche Begleiterinn. Hat hingegen die Vernunft gezeigt, es sey nichts von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel, so wird die Beunruhigung aufhören, und ein stilles, freundliches Leben beginnen.

Sextus setzt nun noch aus einander, daß die dogmatische Philosophie auch keine Hülfe gegen die Unruhe des Gemüths gewähren könne. Denn wird ein Gut oder Uebel von Natur angenommen, so muß man demjenigen, der irgend ein Gut als Gut heftig begehrt, oder ein Uebel als Uebel flieht, entweder dieses schlechthin verbieten, oder ihm sagen, daß weder das Gute zu begehren, noch das Böse zu fliehen sey. Oder man muß ihm darthun, daß das, was er verfolgt, den geringsten Werth habe, und das Bemühen nach demselben ihm nicht anständig sey; er müsse nach etwas Größerem streben. Der Reichthum z. B. sey von geringem Werthe, die Tugend von größerem; also nach dieser, nicht nach jenem müsse man trachten. Oder, daß dieses, bey geringem Nutzen, viel Beschwerden habe; jenes, bey großem Nutzen, nur wenig. Aber die Behauptung, daß man

weder das Gute suchen, noch das Uebel fliehen müsse, ist sehr verschieden von der Lehre der Dogmatiker, die immer dem Volke zurufen: Dies und das müsse begehrt und verabscheuet werden. Sagt man aber, gewisse Dinge, als geringe und verächtlich, seyen nicht zu suchen; man müsse andern, als vortrefflichern, nachstreben; so beendigt man damit die Unruhe nicht, sondern giebt ihr nur eine andere Richtung. Denn so wie Jemand durch die Verfolgung des Ersten beunruhigt würde, so wird er auch durch die Verfolgung des Zweyten beunruhigt werden. Damit wird die Philosophie eine Krankheit gegen die andere vertauschen. Man kann nicht sagen, daß die Unruhe, die Jemand statt einer andern erhält, gemäßigt sey; diejenige aber, die gehoben ist, heftiger war. Denn eben die Meynung, die der Beunruhigte von dem ersten Gute hatte, wonach er strebte, und wodurch er eben beunruhigt wurde, die hat er auch von dem andern. Behauptet der Dogmatiker schlechthin: Dieses ist wenig nützlich, hat aber mehr Beschwerden; so wird er eine Vergleichung Eines zu Wählenden und zu Fliehenden mit einem Andern zu Wählenden und zu Fliehenden machen; die Unruhe des Gemüths aber nicht heben. Sonach bleibt nichts anders übrig, als das Resultat der Skepsis: Nur dann läßt sich die Unruhe des Gemüths beendigen, und zu einem glücklichen Leben führen, wenn man demjenigen, der ein Uebel flieht, oder nach einem Gute strebt, zeigt, daß von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel existire.

Dieses praktische Resultat der Skeptiker wird nun vom Sextus noch weiter ausgeführt. Glücklich ist derjenige, der sein Leben ohne Unruhe in stiller Zufriedenheit und Heiterkeit hinbringt. Die so genann-

nannten Güter und Uebel aber beruhen theils auf der Meynung, theils auf der Nothwendigkeit. Auf der Meynung beruhen diejenigen, welche die Menschen nach einem vorhergegangenen Urtheile suchen oder fliehen. Güter sind von den äussern Dingen Reichthum, Ansehn, edles Geschlecht u. dgl.; ferner welche den Körper betreffen, Schönheit, Stärke, Gewandheit; endlich welche die Seele angehn, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit, überhaupt Tugend. Allen diesen sind Uebel entgegengesetzt. Auf Nothwendigkeit aber beruhen alle diejenigen, welche der Eindruck auf die vernunftlose Sinnlichkeit hervorbringt, und die Niemand ändern kann, wie Vergnügen und Schmerz. Daß nun in Ansehung der Güter und Uebel, welche auf der Meynung beruhen, allein der Skeptiker glückselig leben könne, ist schon bemerkt worden (Hypotyp. Pyrrhon. I, 25); und erhellt auch aus der vorherigen Erörterung, daß derjenige nicht glückselig seyn könne, der die Existenz eines natürlich Guten oder Uebels behauptet. In Ansehung der Güter und Uebel aber, welche der nothwendige Sinneneindruck erzeugt, giebt der Skeptiker nach. Denn von dem, was nicht aus verkehrter Vernunft und falscher Meynung herrührt, sondern aus einem unwillkührlichen Sinneneindrucke, davon kann sich der Skeptiker unmöglich durch skeptische Gründe befreyen. Wer die Beschwerde des Hungers oder Durstes empfindet, den kann man nicht durch ein skeptisches Raisonnement überreden, daß er die Beschwerde nicht habe; und wenn er in der Stillung des Hungers oder Durstes Vergnügen genießt, kann man ihm nie überreden, daß er es nicht genieße. Was hat man also, sagen hier die Dogmatiker, von der Zurückhaltung des Beyfalls für Vortheil in Beziehung auf Glück-

ſeligkeit, wenn wir einmal überhaupt in Unruhe leben, und durch dieſe Unruhe elend und unglücklich ſeyn müſſen? — Einen großen Vortheil, antwortet der Skeptiker. Denn obgleich der Skeptiker dadurch beunruhigt wird, daß etwas vorhanden iſt, was ihm Schmerz verurſacht, ſo erträgt er doch die Beſchwerde geduldiger, als die Dogmatiker. Erſtlich iſt es gar nicht Eins und Dasſelbe: wie die große Menge, von den Beunruhigungen im Verfolgen unendlich vieler Güter und Vermeiden unendlich vieler Uebel, gleichſam als von Furien, umhergetrieben zu werden; und wie der Skeptiker nur eine beſtimte Gattung von Uebeln zu ertragen und ſich gegen dieſe zu verwahren. Zweytens ſelbſt das, was der Skeptiker als ein Uebel flieht, beunruhigt ihn nicht ſehr. Entweder iſt es eine kleine Arbeit oder Schmerz, wie Hunger, Durſt, Kälte, Hitze u. dgl., was uns täglich begegnet. Oder im Gegentheile es iſt ein ſehr ſtarker und lebhafter Schmerz, wo die Aerzte oft nur lindernde Mittel geben. Oder endlich es iſt ein mäßiger und anhaltender Schmerz, wie bey einigen Krankheiten. Gegen den alltäglichen Schmerz laſſen ſich leicht Mittel und Erleichterungen anſchaffen, Speiſe, Trank, Kleidung; und er iſt auch am wenigſten beunruhigend. Der ſtarke Schmerz, ſo heftig er auch beunruhigen mag, wird doch in eben dem Momente, wo er wie ein Blitz erſchreckt, beendigt. Der mäßige und anhaltende Schmerz aber dauert nicht das ganze Leben hindurch, und iſt auch nicht von Natur fortwährend, ſondern hat auch viele ruhige Intervalle. Wäre er ganz anhaltend, würde er ſich nicht der Zeit nach ausdehnen; er iſt alſo gemäßigt, und dem Skeptiker nicht ſo ſehr fürchterlich. Geſetzt aber auch, die Beunruhigung wäre noch ſo groß, ſo iſt die Schuld

nicht

nicht auf den Skeptiker zu schieben, der wider Willen und nothwendig leidet; sondern auf die Natur, welche sich um menschliche Gesetze nicht bekümmert, und auf den, welcher durch seinen Wahn sich ein Uebel zuzieht. Wer nicht die Meynung hegt, der Schmerz sey ein Uebel, der erträgt den Schmerz nur, weil er muß; wenn er sich aber ausserdem einbildet, daß der Schmerz das einzige Widernatürliche für den Menschen, das einzige Uebel sey; der verdoppelt dadurch die Beschwerde, welche ihm aus demselben erwächst. Wir sehen ja oft, daß Leute, die chirurgische Operationen erdulden, die Quaal des Schnittes standhaft aushalten, und weder die Farbe verändern, noch wimmern, weil sie blos den Schmerz des Schneidens empfinden. Hingegen die Umstehenden, wenn sie zuerst ein wenig Blut fließen sehen, erblassen, zittern, gerathen in Schweiß, werden ohnmächtig, nicht des Schmerzes wegen; denn sie fühlen keinen Schmerz; sondern des Vorurtheils wegen, das sie haben, der Schmerz sey ein Uebel. Die Unruhe, die aus dem Vorurtheile entspringt, etwas sey ein Uebel, ist also oft größer, als diejenige, welche das Uebel selbst erregt. Der Skeptiker, der über nichts entscheidet, was auf Meynung beruht, genießt daher der vollkommensten Glückseligkeit. Durch unwillkührliche und vernunftlose Empfindungen wird er zwar beunruhigt, denn er ist nicht, wie Homer sagt, der Sohn einer bejahrten Eiche oder eines Felsen, sondern aus menschlichem Geschlechte; aber er wird dadurch nur mäßig afficirt. Daher sind auch diejenigen zu verachten, die glauben, der Skeptiker lebe in träger Muße und Unthätigkeit, und stehe mit sich selbst im Widerspruche. Er müsse deswegen unthätig seyn, weil das ganze Leben im Begehren und

Flie-

Fliehen beſtehe, und derjenige, der nicht begehre oder fliehe, das Handeln aufhebe, und ſich wie eine Pflanze verhalte. Daß der Skeptiker mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehe, zeigt man durch folgendes Beyſpiel: Wenn er in die Gewalt eines Tyrannen komt, und zu einer Schandthat gezwungen werden ſoll; ſo wird er entweder nicht thun, was ihm befohlen wird, und lieber einen freywilligen Tod ſterben; oder er wird aus Furcht vor der Quaal dem Befehle gehorſam ſeyn. Er wird alſo hier Eins wählen und das Andere vermeiden. Dies thun aber nur diejenigen, welche überzeugt ſind, daß es etwas zu begehren und etwas zu fliehen gebe. Diejenigen, welche ſo urtheilen, wiſſen nicht, daß der Skeptiker nicht dem philoſophiſchen Raiſonnement gemäß lebt; denn da müßte er ſich alles Handelns enthalten; ſondern nach einer Beobachtung, die nichts mit der Philoſophie zu thun hat, kann er einiges begehren, und einiges fliehen. Sollte er aber von einem Tyrannen gezwungen werden, etwas Verbotenes zu thun, ſo wird er nach ſeinem Begriffe von ſeinen vaterländiſchen Geſetzen und Sitten, wie es die Sache mit ſich bringt, dieſes wählen und jenes verabſcheuen; das Harte und Grauſame wird er leichter ertragen, als der Dogmatiker, weil er nicht ſo vom Wahn und Meynung abhängt, wie dieſer.

Die Dogmatiker geben auch vor, daß ſie eine Kunſt zu leben lehrten. Epikur nannte deswegen die Philoſophie eine Bemühung, ſich durch Unterſuchung und Gründe ein glückſeliges Leben zu bereiten. Die Stoiker aber erklären geradezu, die Klugheit, als die Wiſſenſchaft von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen, ſey die Kunſt zu leben; wer dieſe beſitze, ſey allein ſchön, reich, weiſe. Denn wer beſitzt, das großen Werth hat, iſt reich. Die

Tugend

Tugend aber ist von großem Werthe, und der Weise allein besitzt sie; also ist auch der Weise allein reich. Wer liebenswürdig ist, ist schön; blos aber der Weise ist liebenswürdig, und folglich ist auch er allein schön. Dergleichen Vorspiegelungen locken zwar die Jugend an, sind aber durchaus ungegründet. Was man für die Kunst zu leben hält, und wodurch man glaubt, glücklich zu werden, ist nicht eine Kunst, sondern besteht aus vielen und verschiedenen Künsten; es ist eine andere nach dem Epikur, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach den Peripatetikern. Entweder muß man also allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder gar keiner. Allen zugleich kann man nicht folgen, weil sie einander widerstreiten. Was die eine vorschreibt als wünschenswerth, verbietet die andere als verabscheuungswürdig. Man kann eben dasselbe nicht zugleich suchen und fliehen. Wäre aber nur Eine zu befolgen, so ist die Wahl derselben entweder willkührlich; und das kann doch nicht seyn, weil es dann eben so gut wäre, als ob Jemand allen folgen wollte; oder diejenige ist zu befolgen, die für die vorzüglichere gehalten wird. Im letzteren Falle ist wiederum entweder die zu befolgen, die durch eine andere, oder diejenige, die durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden ist. Aber der, welche durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden ist, kann man nicht trauen; oder man muß allen trauen. Denn wenn jener zu vertrauen ist, weil sie durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden, so wird man auch den übrigen vertrauen dürfen, da jede sich selbst für vorzüglicher erklärt. Eben so wenig ist der zu trauen, die durch eine andere für vorzüglicher erklärt worden ist. Denn so wie sie selbst als eine von der andern verschiedene Kunst wieder durch

eine

eine andere beurtheilt werden muß, so bedarf auch diese andere wieder einer Beurtheilung u. s. w. Wenn man demnach weder allen Künsten des Lebens folgen darf, noch einer einzigen, so bleibt nichts übrig, als daß man keiner zu folgen habe. Ueberdem, da es viele Künste des Lebens giebt, muß nothwendig derjenige, der einer von ihnen ausschließend folgt, um glücklich seyn, theils aus den schon bemerkten Ursachen, theils noch aus einem andern Grunde. Jeder Mensch wird von einer beunruhigenden Neigung bewegt, sey es zum Reichthum, oder zur Wohllust, oder zum Ruhme. Diese wird keine dogmatische Schule in ihm unterdrücken. Aber wer von Geld- und Ehrgeiz regiert wird, dessen Begierde wird die peripatetische Philosophie noch mehr entzünden, als welche Reichthum und äussere Ehre zu den Gütern zählt. Wer die Wohllust liebt, den wird die Lehre des Epikur noch wohllüstiger machen, die die Wohllust als das Ziel aller Glückseligkeit darstellt. Den Ruhmsüchtigen wird die Lehre der Stoiker noch tiefer in diese Leidenschaft stürzen, da nach ihrer Meynung die Tugend, und was aus Tugend entspringt, allein ein Gut ist. Was also die Dogmatiker eine Kunst des Lebens nennen, ist mehr ein Beförderungsmittel des Uebels, als ein Heilmittel desselben.

Wollte man auch zugeben, daß eine Kunst des Lebens existire, in Ansehung welcher alle einstimmig wären, z. B. die Stoische, so werden wir sie doch deßhalb nicht annehmen können, weil sie viel und mancherley Uebel mit sich führt. Denn wenn die Kunst zu leben als Klugheit eine Tugend ist, und der Weise allein die Tugend besitzt; die Stoiker aber nicht Weise sind; so werden sie die Klugheit nicht besitzen, und also auch nicht die Kunst zu leben. Wenn

sie

sie dieselbe nicht besitzen, wird sie auch von ihnen nicht Andern mitgetheilt werden können. Und wenn nach ihrer eigenen Meynung keine Kunst bestehen kann, wird auch die Kunst zu leben nicht bestehen können. Nun findet das Erste statt; folglich auch das Letzte. Eine Kunst ist ein System von Begriffen, und ein Begriff (in der Stoischen Philosophie) ist der Beyfall, der einer begreiflichen Vorstellung gegeben wird. Es giebt aber keine begreifliche Vorstellung, weil wir kein Vermögen haben, sie durch ein sicheres Kennzeichen zu unterscheiden; mithin giebt es auch keinen Begriff, und kein System von Begriffen, mithin keine Kunst. Ferner: Wenn die Kunst zu leben, oder die Klugheit, die Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge betrachtet; so ist sie entweder verschieden von den Gütern, welche sie zum Gegenstande hat; oder sie selbst ist ein Gut. Ist das erstere, so giebt es keine solche Kunst, weil vorher gezeigt ist, daß es keine Güter und Uebel giebt. Ist das andere, so ist die Kunst eine Kunst von sich selbst, was abermals ungereimt ist. Denn das, wovon sie eine Kunst ist, wird vor der Kunst gedacht. Die Heilkunst ist die Wissenschaft der heilsamen, schädlichen und gleichgültigen Dinge; aber vor der Heilkunst geht das Heilsame und Schädliche her. Die Stoiker selbst sagen, die Dialektik sey die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und des Weder Wahren noch Falschen. Das Wahre, Falsche, und Weder Wahre noch Falsche existirt also doch vor der Dialektik. Sollte nun die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst seyn, müßte sie vor sich selbst existirt haben. Es läßt sich also auch aus diesem Grunde nicht sagen, daß es eine Klugheit oder Kunst des Lebens gebe. Ferner: Jede Kunst und Wissenschaft hat technische und scientifische

tische Grundsätze und Regeln; die Kunst zu leben aber hat dergleichen nicht, wie aus den Aussprüchen der Stoiker selbst erhellt, die Sextus anführt, deren Beobachtung den Gesetzen widerstreitet, und deren Nichtbeobachtung sie überflüssig macht. Ueberdem hat jede Kunst, sie mag sich nun auf Erkentniß beziehen, wie die Geometrie und Astrologie, oder auf das subjective Handeln, wie die Fechtkunst, oder ein äusseres Werk hervorzubringen, wie die Mahlerey und Bildhauerkunst, ein eigenes Merkmal, wodurch sie sich von allen andern Dingen unterscheidet. Dieses aber hat die Kunst des Lebens nicht; es giebt also keine solche Kunst. Was nemlich dem Musiker und dem Nichtmusiker gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Musik; was dem Grammatiker und dem Nichtgrammatiker gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Grammatik; und so gehört überhaupt nichts zur Kunst, was den Kunsterfahrnen und den Unerfahrnen in derselben gemeinschaftlich ist. Was also dem Klugen und dem Nichtklugen gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Klugheit, und ist ihr nicht eigen. Es giebt aber Handlungen, die dem Klugen wie dem Nichtklugen gemeinschaftlich sind. Wollen wir als eine der Klugheit eigene Handlung annehmen, die Eltern zu ehren, ein anvertrautes Depositum zurück zu geben, so findet man auch Nichtkluge, die so etwas thun. Die Handlungen des Klugen haben also nichts Eigenthümliches, wodurch sie sich von den Handlungen des Nichtklugen unterscheiden, und wenn dem so ist, wird es überhaupt keine Klugheit oder Kunst des Lebens geben.

Gegen den zuletzt angeführten Grund, aus welchem die Nichtexistenz einer Wissenschaft des Lebens gefolgert wurde, machten die Dogmatiker mehrere

Ein-

Einwürfe, die aber Sextus ebenfalls zu widerlegen ſucht. Es könten zwar, ſagten ſie, Kluge und Unkluge dieſelben Handlungen verrichten; für den Unterſchied der Klugheit oder Unklugheit dabey komme es aber darauf an, ob dieſe Handlungen nach einer Regel der Kunſt des Lebens geſchähen oder nicht. Seine Eltern ehren könne der Weiſe ſo gut, wie der Thor; aber ſie aus Klugheit ehren, ſey nur dem Weiſen eigen. Bloß dem Weiſen ſey die Kunſt eigenthümlich, was er thue, mit der beſten Geſinnung zu thun. Diejenigen, die dieſen Einwurf machen, erwiederte Sextus, ſcheinen abſichtlich taub zu ſeyn, und von ganz etwas anderem zu ſprechen, als wovon die Rede iſt. Wir zeigen, daß es keine Handlungen des Klugen gebe, wodurch er ſich von dem Nichtklugen unterſcheide; das können ſie nicht leugnen; dagegen behaupten ſie, daß die jenen beyden gemeinſchaftlichen Handlungen bald von der Klugheit, bald von der Thorheit herrühren; gleichwohl können ſie dies letztere nimmermehr beweiſen; denn wie läßt ſich unterſcheiden, daß irgend eine beſtimte Handlung aus Klugheit, oder aus Thorheit geſchehe, da man aus den Handlungen ſelbſt, ſofern ſie dem Weiſen und dem Thoren gemeinſchaftlich ſind, dieſes gar nicht abnehmen kann? Andere glauben, der Unterſchied des Princips der Handlungen werde dadurch bemerkt, daß ſie beſtändig eine regelmäßige und ſich gleiche Wirkung hätten. Es ſey dem mechaniſchen Künſtler eigen, alles gleichförmig und zu derſelben Abſicht zu verrichten; ſo ſey auch der Weiſe ſich beſtändig in rechtſchaffenen Handlungen gleich; der Thor hingegen nicht. Diejenigen, welche ſo urtheilen, antwortet Sextus, ſcheinen der Natur zu widerſprechen. Es iſt mehr Wunſch, als Wirklichkeit, daß es eine beſtimte

Lebensordnung nach wiſſenſchaftlichen Principien gebe. Jeder Menſch muß ſich nach der Verſchiedenheit der Umſtände richten, und kann niemals dieſelbe Lebensordnung beobachten; am wenigſten der Kluge, wenn er die Unbeſtändigkeit der Dinge und den Wechſel des Glücks erwägt. Dazu komt: wenn es in der That eine Kunſt des Lebens gäbe, ſo würde ſie wohl Niemanden mehr nützen, als dem Weiſen, der ſie beſitzt, indem ſie ihm Mäßigkeit im Beſtreben nach Gütern und im Vermeiden der Uebel gewährt. Die Klugheit nutzt aber dem Weiſen nicht, wie gezeigt werden ſoll; es giebt alſo keine Kunſt des Lebens. Der Weiſe wird entweder deßwegen enthaltſam genannt, weil er nichts Böſes begehrt, und nichts Gutes flieht; oder weil er zwar böſe Begierden hat, ſie aber durch Vernunft überwindet. In der erſten Bedeutung kann er nicht enthaltſam heißen; denn er kann ſich deſſen nicht enthalten, was er nicht hat. Den Eunuchen kann man nicht enthaltſam im Genuße der Wohlluſt nennen; den, welcher einen ſchwachen Magen hat, nicht enthaltſam im Genuße der Speiſen; denn beyde haben zu dieſen Dingen gar keine Neigung. Soll aber der Weiſe deßwegen für enthaltſam gelten, weil er zwar böſe Neigungen hat, ſie aber durch Vernunft überwindet; ſo muß man erſtlich zugeben, daß ihm ſeine Klugheit nicht nütze, indem er immer von Leidenſchaften beunruhigt wird, gegen welche er der Hülfe bedarf; zweytens, daß er noch unglücklicher iſt, als der Thor; denn indem jener ſeine Neigung zum Böſen überwindet, wird er eben hierdurch noch mehr beunruhigt, als dieſer, der ſie befriedigt.

Schon daraus, daß keine Kunſt zu leben exiſtirt, fließt, daß ſie auch nicht gelehrt werden könne. Inzwiſchen kann der Skeptiker die Exiſtenz der-

derselben zum Ueberflusse einräumen, und dennoch zeigen, daß sie sich nicht lehren lasse. Zu jeder Disciplin gehört: 1) etwas, das gelehrt wird; 2) ein Lehrender; 3) ein Lernender; 4) eine Lehrart. Von allen diesen Stücken ist nichts gewisses und anerkant; es giebt also keine Disciplin. Erstlich: Wird eine Sache gelehrt, so wird entweder gelehrt, daß sie ist, oder daß sie nicht ist. Das, was nicht ist, kann nicht gelehrt werden; denn dieses hat keine Prädicate; und könnte es gelehrt werden, so würde das Nichts wahr seyn; es würde ferner nichts Wahres gelehrt werden können; woraus die Ungereimtheit folgen würde, daß alles, was gelehrt wird, falsch sey. Das, was ist, kann eben so wenig gelehrt werden; denn entweder würde es gelehrt, sofern es selbst ist, oder sofern etwas anders ist. Im ersten Falle könte von einer Sache, sofern sie ist, nicht gelehrt werden, daß sie ist, und wenn das ist, so wird überhaupt nichts seyn, das gelehrt werden könte. Im andern Falle würde etwas gelehrt werden als Accidens von dem, was nicht ist; und das widerspricht sich. Sextus zeigt noch außerdem, daß der Gegenstand der Lehre entweder körperlich oder unkörperlich seyn müsse, in die Sinne fallend oder denkbar, aber nach keinen von beyden Prädicaten gelehrt werden könne. Ferner, was gelehrt werden soll, ist entweder wahr oder falsch; das Falsche kann nicht gelehrt werden, was aus seiner Natur erhellt; ob es aber ein Wahres gebe, ist problematisch, wie oben dargethan worden, und von problematischen Dingen kann keine Disciplin existiren. Dazu komt: Was gelehrt wird, ist entweder eine Sache der Kunst, oder nicht. Ist es keine Sache der Kunst, so bedarf es keiner Disciplin. Ist es eine Sache der Kunst, so erhellt sie entweder aus sich selbst,

oder ſie iſt dunkel. Erhellt ſie aus ſich ſelbſt, ſo braucht ſie wiederum nicht gelehrt zu werden; iſt ſie aber dunkel, ſo kann ſie eben deßwegen nicht gelehrt werden, weil ſie nicht evident iſt. Zweytens: Wenn erwieſen iſt, daß die Exiſtenz einer Sache, die gelehrt wird, problematiſch ſey, ſo wird dadurch auch der Lehrende aufgehoben, und der Lernende, weil jener nichts mehr hat, was er lehren, und dieſer, was er lernen könte. Mit dem Objecte der Lehre, dem Lehrenden, und dem Lernenden, fällt auch die Exiſtenz einer Lehrart weg.

Ueberhaupt ſollte die Kunſt des Lebens gelehrt werden können, ſo müßte ſie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann ſie den Klugen nicht lehren, weil beyde ſchon die Tugend beſitzen, und keiner den Unterricht des andern bedarf. Der Unkluge kann ſie den Unklugen nicht lehren; denn beyde bedürfen der Belehrung. Der Unkluge kann ſie den Klugen nicht lehren, denn der Blinde kann dem Sehenden die Farben nicht zeigen. Alſo bliebe nichts übrig, als daß der Kluge ſie den Unklugen lehrte; aber auch die Möglichkeit hiervon iſt zweifelhaft. Wenn die Klugheit die Wiſſenſchaft von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen iſt, der Unkluge aber von allen dieſen keinen Begriff hat, ſo wird er zwar wohl die Worte des Unterrichtes hören, aber den Inhalt niemals verſtehn.

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie

im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt bis auf die Periode der Scholastik im Mittelalter.

Durch die politische Verbindung, in welche die Griechen mit den Römern geriethen, und die eine gänzliche Unterdrückung der Freyheit und Unabhängigkeit jener nach sich zog, wurde das Studium der Philosophie, wie die Liebe zur Kunst, und die wissenschaftliche Cultur überhaupt, aus Griechenland nach Latium verpflanzt. Der hier ausgestreute Samen philosophischer Erkentniß fand einen Boden, dem es zwar nicht an Empfänglichkeit fehlte, der aber aus mehr Gründen nicht geeignet war, eine vollkomnere und veredeltere Frucht hervorzubringen, als die Muse der griechischen Philosophie in ihrer Heimath gewonnen hatte. Erst spät nahmen die Römer einiges Interesse an philosophischen Speculationen, und selbst zu der Zeit, wo dieses Interesse am verbreitetsten und lebhaftesten unter ihnen war, erscheinen sie als bloße Dilettanten der Philosophie, als Lerner und Nachdenker griechischer Philosopheme, deren Darstellung und praktische Anwendung höchstens nur vom Nationalcharakter, und der Nationaldenkart der Römer ein eigenthümliches Colorit und eine besondere Richtung erhielt. Die Philosophie als Wissenschaft haben sie

weder im Innern mehr ausgebildet, noch in ihren Grenzen erweitert. Vielmehr blieben sie immer noch weit hinter den Griechen zurück, und man kann nicht behaupten, daß irgend ein Römer, den Cicero etwa ausgenommen, in eben dem Grade philosophischer Denker gewesen sey, in welchem es unter den Griechen während der Blüthe und Reife ihrer philosophischen Literatur so viele waren. Die Römer hörten nie auf, die Schüler von Griechen zu seyn.

Die Verbreitung der Pythagoreischen und Eleatischen Philosophie bey den griechischen Colonien in Unteritalien hatte auf die ursprüngliche Cultur der Römer gar keinen, oder einen sehr unerheblichen Einfluß. Soviel aus unbestimten und höchst unzuverlässigen Sagen erhellt, hatte Numa vielleicht einige politische Kentnisse und religiöse Institute aus Großgriechenland entlehnt, und diese zur Anordnung des neuen römischen Stats benutzt. Es waren aber auch zum großen Theile altes Herkommen, religiöser Volksaberglauben, und Hetruskische Sitten und Gebräuche, die er zuerst bey seinen Römern gesetzlich machte. Die Römer mußten während der Entstehung, der Begründung und ersten Ausbreitung ihres Stats ihre Zeit zwischen Krieg und Ackerbau theilen; und daher zweckte ihre ganze Erziehung nur darauf ab, muthige Krieger, treffliche Ackerleute, und gute Bürger zu bilden. Eine Verbindung mit den Griechen in Unteritalien und Sicilien existirte gar nicht, oder war zu gering, als daß sie ihnen etwas von der Politur derselben hätte mittheilen können. Selbst, als eine solche Verbindung durch die äußern politischen Verhältnisse der Römer angeknüpft wurde, war diesen ernsthaften, gesetzten und arbeitsamen Republicanern der zwar wissenschaftlich verfeinerte, aber leichtsinnige,

schwel-

schwelgerische, entartete Grieche verächtlich, und er erschien ihnen wenigstens durchaus nicht nachahmungswerth. Die Weißheit der Römer bestand, ausser der Kentniß dessen, was zur Lebensweise gehörte, in Erfahrungsmaximen, und in einer politischen Klugheit, die sich mit natürlicher ungekünstelter, aber wahrhafter und energievoller, Beredsamkeit in den Berathschlagungen der Volksversamlungen und des Senats zeigte, und von den Alten auf die Jugend durch mündliche Unterhaltungen fortpflanzte, da die edlern Jünglinge gleichsam ein Gefolge alter Statsmänner ausmachten. Cicero hat in seinen beyden Abhandlungen de senectute und de amicitia den Charakter dieser Unterhaltungen junger Männer mit erfahrnen Greisen, so wie die frühere Art der politischen Bildung überhaupt, auf eine sehr anschauliche und interessante Art dargestellt.

Die Bekantschaft, welche die Römer mit den dramatischen Spielen und Vergnügungen der Griechen machten, scheint das erste Vehikel gewesen zu seyn, mittelst dessen griechische Literatur überhaupt sich gewissermaßen bey ihnen einschlich, und nach und nach die Aufmerksamkeit, Theilnahme und Liebe der höhern Volksclassen für sich gewann. Die Lieder der Salier und andere Gesänge der Vorzeit, die bey Gastmählern gesungen wurden; die Fescenninischen Verse bey der Erndte und Weinlese, bey Hochzeiten und Triumphen, voll Ausdruck roher Lustigkeit und plumper beissender Satire, welche die Römer durch die attische Colonie in Fescennium kennen lernten; die Atellanischen Fabeln wurden leicht durch die Dramen in griechischem Geschmacke und nach griechischen Originalen copirt verdrängt, welche un-

mittelbar nach dem ersten Punischen Kriege Livius Andronikus auf die Bühne brachte. Diesem folgte Naevius, dessen dramatische Stücke, als Nachahmungen der ältern griechischen Comödie, alle Zügellosigkeit mit ihr gemein hatten, und ihm daher die Ahndung der Gesetze zuzogen. Ennius, den Cato aus Sardinien mit sich nach Rom genommen hatte, und Plautus veredelten die komische Dramatik der Römer, so wie Accius und Pacuvius ihnen die tragische Bühne der Griechen öffneten. Terenz zeigte die Comödie in der Vollendung und Feinheit, die ihr bey den Griechen Menander, Philemon u. a. gegeben hatten. Hierdurch erblickten die Römer, vornehmlich ihre Jünglinge, die griechische Literatur von einer ihr reizendsten Seiten. Ennius übersetzte auch andere griechische Schriftsteller, und bildete dadurch nicht nur die lateinische Sprache weiter aus, sondern brachte auch griechische wissenschaftliche Kentnisse in Umlauf. Merkwürdig ist besonders seine Uebersetzung der Geschichte der Götter des Euhemerus. Das System des Epikur stellte Lucretius Carus in seinem Gedichte de rerum natura, das wir noch gegenwärtig besitzen, mit ausgezeichnetem Genie und nicht gemeiner didaktischer Kunst dar. So gewannen die Römer nach und nach an der griechischen Literatur Interesse. Sie fiengen an, ihre Kinder von griechischen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu lassen, und selbst in reifern Jahren sich in ihrem Umgange zu cultiviren. Ihre Sclaven, meistens Griechen, oder Syrer, von den Athenern auf dem Sclavenmarkte zu Delos, wohin sie gewöhnlich von den Cilicischen Seeräubern gebracht wurden, gekauft, in der griechischen Sprache und Literatur geübt, und wiederum nach Rom verkauft,

wur-

wurden ihre Lehrer, oft ihre Lieblinge und vertrautesten Freunde. Die Beredsamkeit vor allen wurde den Römern eine Sache der Kunst, ein Studium nach Regeln, die dadurch gültig wurden, daß griechische Rhetoren, die gewandtesten Sprecher der Zeit, sie empfahlen und lehrten. Selbst in die öffentlichen Schulen (ludi literarii) wurde nach und nach der griechische Unterricht eingeführt.

So war schon eine geraume Zeit vorher der Samen griechischer Literatur unter den Römern ausgestreut, und das Interesse an derselben erregt worden, als die berühmte athenische Gesandtschaft, Karneades der Akademiker, Diogenes der Stoiker, und Kritolaus der Peripatetiker, nach Rom kam, und durch ihre öffentlich in ihren Angelegenheiten dargelegten Proben von Beredsamkeit und Philosophie den lautesten Beyfall, besonders der edlern römischen Jugend, einerndtete, und den Eifer dieser, von den Griechen zu lernen, vollends belebte. Die römischen Jünglinge hörten den Vorträgen jener Gesandten mit Vergnügen und Bewunderung zu, und ihr schon bemerklicher Hang, die griechische Redekunst der natürlichen durch praktische Erfahrung und Routine zu erwerbenden Wohlredenheit vorzuziehn, wurde jetzt entschiedene Vorliebe für jene. Den ältern unter den damals lebenden Römern mochte schon vorher der Nachtheil, der mit dem Unterrichte der zu Statsämtern bestimten Jünglinge in griechischer Rhetorik und Dialektik verbunden war, aufgefallen seyn. Vielleicht war bey diesen und jenen jungen Römern eine sophistische Art zu raisonniren, eine leichtsinnige Denkweise über Gegenstände der Religion, des Stats und des bürgerlichen Privatlebens, schon eine Frucht griechi-

ſcher Lehre. Durch die Vorträge der Geſandten, wie der des Karneades für und wider die Gerechtigkeit, eine Tugend, die die Römer mit Recht für die weſentliche Stütze des Stats hielten, zeigte ſich die trügeriſche Kunſt, den Verſtand zu blenden und einzunehmen, ohne ihn doch wirklich zu überzeugen, ſo wie in ihrem ſchimmerndſten und täuſchendſten Lichte, ſo auch in ihrer ganzen Verderblichkeit. Dennoch erklärte ſich die Neigung der römiſchen Jünglinge mit Enthuſiasmus für dieſelbe, und daher war es nichts weniger, als ein eigenſinniger überſpannter Rigorismus des ältern Cato, daß er den Senat bewog, über die Angelegenheiten der Geſandtſchaft geſchwinder zu entſcheiden, und ſie unmittelbar darauf durch einen Senatsſchluß aus Rom zu verweiſen. Schwerlich würde der Senat ihm hierin beygeſtimt haben, wenn nicht die Folgen der ſich in Rom verbreitenden griechiſchen Rhetorik und Dialektik den meiſten Gliedern desſelben ebenfalls genug einleuchtend geworden wären, um ihnen entgegen zu arbeiten, und zu ihrer Unterdrückung ſelbſt eine achtungswerthe Geſandtſchaft mit Härte zu behandeln. Aber die Majorität des Senats, welche die alte Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Geradheit der Denk- und Handelnsweiſe ihren Mitbürgern zu erhalten und zu ſichern wünſchte, brauchte ihre Gegenmittel zu ſpät, und konte den Strom der guten und der verderblichen Kentniſſe und Künſte der Griechen, der einmal in Rom eindrang, und von der damals ſich bildenden Generation mit Wohlgefallen und Begierde aufgenommen wurde, nicht mehr hemmen und ableiten. Meynungen, Vorurtheile und Liebhabereyen, die unter einem Volke, beſonders bey der reifenden Jugend desſelben, herſchend werden, laſſen ſich nicht durch Geſetze des Stats ausrotten.

Dieſe

Diese können höchstens eine Zeitlang die Wirkungen derselben einschränken und aufhalten. Die Gesetze, die eine bestimte Richtung der Studien und des Geschmacks, welche der zur Mode werdenden entgegengesetzt ist, vorschreiben wollen, erscheinen bey den Anhängern der Mode sehr bald als Ausflüsse der Beschränktheit des Geistes, des einseitigen Geschmacks, der eigensinnigen Laune ihrer Urheber, und verlieren dadurch Autorität und Kraft. Es werden dann tausend Mittel und Wege erfunden, oder diese bieten sich der Natur der Sache nach von selbst dar, um sich den Gesetzen zu entziehen, und sie zu eludiren. Das war auch der Fall bey den Beschlüssen des römischen Senats, die auf die Verhinderung griechischer Studien unter den Römern abzielten. Man verjagte noch nachher öfter die griechischen und die gräcisirenden lateinischen Rhetoren aus Rom; aber in kurzer Zeit gieng das Studium der griechischen Literatur daselbst wieder in seinem alten Geleise fort. Ueberdem ward von jener Periode an die publicistische Verbindung der Römer mit den Griechen immer enger, vielfacher und verwickelter, und eben dadurch die Bekantschaft der römischen Statsmänner mit den Griechen selbst in ihrer eigenen Heimath immer vertrauter und anziehender. Eine beträchtliche Zahl der edlern Römer mußte in Statsgeschäften sich oft Jahre in den angesehensten und cultivirtesten Städten Griechenlands und Kleinasiens aufhalten; sie unterhielten hier persönlichen Umgang mit den genievollsten und gelehrtesten Männern, die dort lebten und lehrten; und dies mußte zuletzt der griechischen Muse den Triumpf über die alte römische Austerität verschaffen, die anfangs ihre Reize verschmähte, weil sie dieselben für die künftige Gesundheit des römischen Stats verderb-

derblich fand, was sie auch durch einen unter den Umständen unvermeidlichen Misbrauch wirklich waren *).

Man kann nicht sagen, daß irgend ein philosophisches System der Griechen, oder irgend eine damalige Art zu philosophiren, sich eine vorzügliche und entscheidende Herrschaft auf dem Gebiete der Philosophie nach dem gemeinen Urtheile erworben hätte, etwa so wie im Mittelalter das Aristotelische und das Platonische System herschend wurden. Vielmehr behaupteten sich die philosophischen Parteyen, die die Geschichte der griechischen Philosophie kennt, in ihrer Existenz neben einander, und jede hatte talentvolle, scharf-

*) Ueber die Vertreibung der atheniſchen Gesandten aus Rom s. *Cic.* de Orat. II, 37. Quaest. acad. IV. 45. *Plutarch.* Cato maj. p. 349. vgl. *Bruckeri* histor. crit. philos. T. II. p. 8. Das Jahr nach Erbauung Roms, in welchem jenes merkwürdige Factum geschah, ist ungewiß. Für die Geschichte der Rhetorik und Rhetoren bey den Römern s. den Brutus des Cicero. Ebendſelb. de Orat. III, 24. *A Gellii* Noct. Att. XV, 11. und den *Sueton.* de claris oratoribus. Ein älteres Senatusconsultum, das die Philosophen und Rhetoren aus Rom verbannte, und dessen diese letztgenannten Schriftsteller erwähnen, hält Hr. Meiners für untergeschoben: Grundriß der Geschichte der Weltweish. S. 152. vgl. Ebendeſſ. Gesch. des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer — eine der besten Arbeiten dieses Gelehrten. — Die Geschichte der literarischen und philosophischen Cultur der Römer läßt sich füglich in folgende drey Perioden abtheilen: 1) die Periode der Rohigkeit und anfangenden Cultur bis auf die Unterjochung von Unteritalien im J. 487. a. V. C. 2) Die Periode der ersten Bekanntschaft mit griechischer Literatur bis auf die Zerstörung von Korinth im J. a. V. C. 607. Livius Andronikus gab sein erstes Drama zu Rom im J. 514. 3) Die Periode der Blüthe der griechischen Literatur und Philosophie bey den Römern bis auf das Zeitalter des August.

scharfsinnige und gelehrte Männer zu Vertheidigern an ihrer Spitze. Aber nicht alle fanden bey den Römern wegen der Eigenthümlichkeiten, die ihr Charakter durch die gesetzliche Verfassung der Republik, die mittelst derselben bestimte und modificirte Erziehung, die ursprüngliche Nationaldenkart und Sitte, die von den Vorfahren auf die Nachkommen sich vererbte und lange auf ihre Urtheile einwirkte, endlich auch durch die politischen Verhältnisse des römischen Stats empfieng, eine gleich günstige Aufnahme. Der Geist des Stoicismus war dem originalen römischen Charakter, so lange er durch Luxus, Ehrsucht, und Unsittlichkeit überhaupt minder verdorben und ausgeartet war, am angemessensten. Mit diesem beschäfftigten sich also auch die vortrefflichsten Männer unter den Römern am ersten und am liebsten. Scipio der Africaner, sein Freund Lälius, die Catonen studirten stoische Philosophie. Auch die Sokratik, weil sie eine vernünftige unmittelbar auf das praktische Leben anwendbare, und zur wahren Aufklärung des Geistes, wie zur Veredlung der Sitten abzweckende Philosophie war, gewann bey eben diesen und ihnen an Gesinnungen ähnlichen Römern eine hohe Theilnahme. Wäre die griechische Philosophie lediglich von der Seite den Römern erschienen, wie sie sich im Sokratismus und Stoicismus zeigt, so würde auch Cato unbedingt ihr Beschützer und Beförderer geworden seyn. Das Epicurische System wurde zwar schon früh durch das Gedicht des Lukretius bey den Römern eingeführt. Aber Lukretius stellte hauptsächlich nur die Physik des Epikur dar, und diese konte den Römern bloß ein Gegenstand philosophischer Wißbegierde seyn. Daher blieben sie anfangs gegen den Epikureismus gleichgültig, und man findet

findet nicht, daß er großes Intereſſe bey ihnen erweckt hätte. Aber die Aufmerkſamkeit wurde auf denſelben reger, ſo bald die Römer anfiengen ſich unſittlichen Ausſchweifungen zu überlaſſen, und um der Vorwürfe des Gewiſſens ſich zu entledigen, die ſie für Folgen ihrer religiöſen Begriffe anſahen, ſich von den Banden der Religion los zu machen ſuchten. Hier gewährte ihnen der Epikureism, deſſen Reſultat die Volksreligion für blinden Wahn und Aberglauben erklärte, die erwünſchteſte Auskunft. Selbſt minder verdorbene Menſchen ſchloſſen ſich an die Epikuriſche Partey an, ſofern ſie ſich dadurch über den Volkswahn zu erheben, und die Skepſis der Vernunft in Beziehung auf denſelben, die durch ihre anderweitige Geiſtesbildung erwacht war, befriedigen zu können glaubten. In der That enthält die mechaniſche Welterklärung des Epikur Manches, was nicht nur durch die Neuheit und Kühnheit der Ideen, zumal für jenes Zeitalter, und durch den glücklichſten Gebrauch der angenommenen Principien zur Erklärung der Naturerſcheinungen, wenn man noch dazu auf den damaligen Mangel an ſorgfältigern, vollſtändigern, richtigern und mehrſeitigen Naturbeobachtungen Rückſicht nimt, den Römern, die zu philoſophiſchen Studien Muße und Neigung hatten, höchſt merkwürdig ſeyn mußte; ſondern auch bey unſeren heutigen Fortſchritten in der Kosmophyſik, wenigſtens als wahrſcheinliche Hypotheſe vor der Vernunft nicht ſchlechthin verwerflich iſt. War aber der Wißbegierde die philoſophiſche Theorie des Epikur ſchon deßwegen willkommen, weil ſie den Geiſt von religiöſen Vorurtheilen, die ihn gefeſſelt hielten, und ihm nicht ſelten peinlich wurden, losriß; ſo war es in noch weit höherem Grade ſeine Moralphiloſophie, die den ohnehin auf das Vergnü-

gnügen gerichteten Neigungen mehr, als irgend eine andere Ethik, schmeichelte. Lehrte auch Epikur nichts weniger, als eine Tugend, deren Wesen im Genusse aller Wohllüste bestände; enthielten auch seine ethischen Vorschriften im Ganzen nur eine consequente Glückseligkeitslehre für den sinnlichen Menschen, eine Klugheit, den Schmerz jeder Art zu vermeiden; und empfahlen sie eben deßwegen eine Beschränkung der Neigungen, weise Mäßigkeit im Gebrauche der Güter des Lebens, um die Wohllust, das höchste Gut, so weit es für den Menschen möglich sey, zu erringen; so wurde doch seine Moralphilosophie bald dahin gemisdeutet durch eine Sophistik, die verwilderte regellose Neigungen selbst an die Hand zu geben pflegen, daß die Beobachtung der Schranken, die sie den Neigungen setzte, in der Willkühr eines Jeden stehe, und man ein niederträchtiger Wohllüstling seyn, und dennoch nach Epikurischen Maximen handeln könne. Wenn daher ein kleiner Theil der philosophirenden Römer sich zur Epikurischen Schule bekante, weil ihn die Physik derselben anzog, und er in ihrer Ethik eine Regel antraf, deren Befolgung einen natürlichen liberalen und frohen Genuß des Lebens versprach, frey von dem Zwange, welchen die Stoa der Natur des sinnlichen Menschen, die doch Niemand ganz verleugnen konte, anthat; so bekannte sich auf der andern Seite ein ungleich größerer Theil zu ihr, weil er in ihren theoretischen und praktischen Grundsätzen eine Apologie für seine Irreligiosität und seine sinnlichen Ausschweifungen aller Art zu haben vermeynte. Vornehmlich durch diese letztern römischen Anhänger des Epikur, und den schändlichen Misbrauch, welchen sie von seiner Philosophie machten, sind sein Namen und seine Lehre im spätern Alterthum

und

und im Mittelalter, bis auf Gassendi's Ehrenrettung derselben, so berüchtigt worden. Denn jener Misbrauch war es, der die Parteyen der Stoiker und Akademiker unter den Griechen, wie unter den Römern, so sehr gegen die Epikureer aufbrachte, und sie verleitete, mit so großer Bitterkeit und im Tone der Verachtung gegen sie zu disputiren. Uebrigens war es doch die eigentlich wissenschaftliche Philosophie der Griechen verhältnißmäßig am wenigsten, die in der ersten Periode der Bekantschaft der Römer mit griechischer Literatur sie beschäfftigte. Der Hauptzweck, um dessen willen sie den Unterricht griechischer Philosophen suchten, oder die Werke älterer Philosophen lasen, war, ihre Sprache, ihr rednerisches Talent zu vervollkomnen, sich der dialektischen Kunst zu bemächtigen, die auf dem Markte und im Senate von Nutzen seyn konte, und ihre historischen und politischen Einsichten zu erweitern. So lernte selbst Cato der Censor wohl am meisten in Beziehung auf Redekunst und Statsklugheit noch im hohen Alter Griechisch, hörte während des zweyten Punischen Krieges den Pythagoreer Nearch zu Tarent, und studirte den Demosthenes und Thucydides; Scipio der Africaner las den Xenophon auch für militärische Zwecke *); Varro beschäfftigte sich mit der griechischen Litteratur überhaupt aus dem Gesichtspunkte der Gelehrsamkeit.

Je einheimischer die Muse Griechenlands in Rom wurde, und je mehr es die Römer als nothwendiges Bedürfniß einer guten literarischen und politischen Erziehung ansahen, in griechischer Literatur unterrichtet zu

*) *Plutarch.* Cat. maj. p. 337. 447. *Idem* Marcell. p. 298.

zu werden; desto mehr erweiterte sich auch die Sphäre ihrer Kentniß der Philosophie, so weit sie von den Griechen bearbeitet war. Auch die Philosopheme der Jonischen und Großgriechischen Naturforscher, der Eleatiker, und einzelner ehedem in Griechenland berühmter Sophisten, wurden den Römern wenigstens historisch bekant, und waren Gegenstände ihrer philosophischen Unterhaltungen. Ungeachtet das Stoische und das ihm entgegengesetzte Epikurische System in wissenschaftlicher Hinsicht die herschenden waren; so forschten doch Einige durch eigene Wißbegierde oder auch durch ihr Vernunftbedürfniß angetrieben, auch wohl durch ihre Lehrer veranlaßt, weiter, suchten sich des ganzen Mancherley von Philosophie, das der griechische Genius nach und nach erzeugt hatte, zu bemächtigen, und beschränkten sich entweder bloß auf das Vergnügen, das diese gelehrte Kunde der Philosophie als Geistesbeschäfftigung gewährte, oder bildeten sich eine Art von eklektischem Systeme, um dem Streben ihrer Vernunft genug zu thun. Gerade damals, wo der Eifer der Römer für Philosophie die höchste Lebhaftigkeit bekam, hatte in Athen neben den übrigen philosophischen Schulen die Akademie eine vorzügliche Celebrität. Weil sie der rhetorischen und dialektischen Kunst ihrem Geiste nach ungemein beförderlich war, und nur durch diese existirte; oder sich in ihrem Ansehn gegen die Angriffe der entgegenstehenden philosophischen Parteyen behaupten konte; so sollte man denken, würde sie unter den Römern früher sich Interesse erworben haben, als wirklich der Fall war. Aber es scheint, daß die Philosophie des Plato, und die aus ihr hervorgehende, wiewohl von ihr abweichende und sehr verschieden modificirte ältere und neuere akademische, erst nach der Sokratischen, Stoi-

schen und Epikurischen die Aufmerksamkeit der Römer auf sich zog, zum Theile aus äusseren Ursachen vielleicht, die wir jetzt nicht mehr historisch wissen. Auch mußte, was insbesondre die akademische Art zu philosophiren betrifft, sich, der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, der Dogmatism der Stoiker und Epikureer den Römern als Neulingen in der Philosophie eher empfehlen, als die Skepsis, in welcher jene bestand, und das leidige Resultat, daß man nichts wissen könne, worauf jene führte. Ueberdem setzte die Akademie bey ihren Zöglingen Kentniß der dogmatischen Systeme und der Schwächen derselben voraus. Ohne diese war sie unverständlich, uninteressant; oder erschien wohl gar als ungereimte Zweifelsucht und sophistische Anmaaßung. Um aber so weit auf dem Gebiete der griechischen Philosophie fortzuschreiten, dazu wurde ein hoher Enthusiasmus, ausdauernder Fleiß, und ein ausgezeichnetes philosophisches Talent erfordert; wovon das eine oder das andere den jungen Römern, oder auch den bereits in die öffentlichen Geschäffte verflochtenen Statsmännern fehlte. Dazu kam endlich, daß die Grundsätze der Akademie sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht ungleich weniger auf das wirkliche Leben Anwendung litten, wie die Grundsätze aus der Stoa und den Gärten des Epikur.

M. T. Cicero hat um die vollendete Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern, und namentlich um die Einkleidung derselben in das Gewand Latium's, unstreitig ein großes und in seiner Art einziges Verdienst errungen. Aus seinen philosophischen Schriften, die größtentheils freye Uebersetzungen, Nachahmungen, raisonnirte und mit Geschmack dargestellte Auszüge und Compilationen der

Werke

Werke griechischer Weltweisen sind, läßt sich fast allein beurtheilen, was die Römer für die griechische Philosophie thaten; wie weit sich ihre Kentniß derselben erstreckte; in wiefern dieses oder jenes System mehr oder weniger Anhänger und Freunde hatte; und was für Schicksale die Philosophie überhaupt bis auf sein Zeitalter und während deeselben erfuhr *). Da Cicero manche Werke der Griechen studirte und in seinen Schriften benutzte, die jetzt für uns verloren sind; so sind jene gegenwärtig auch als historische Quelle der Philosophie des griechischen Alterthums höchst schätzbar. Der nächste Zweck, welchen Cicero bey seinem Studium der Philosophie beabsichtigte, war derselbe, den alle, oder doch die meisten edlen jungen Römer dabey hatten, es in der Beredsamkeit und Politik zu einem höhern Grade von Vollkommenheit zu bringen. Durch Genie und körperliche Anlagen von der Natur dazu ausgerüstet, ein großer Statsredner zu werden, erreichte er auch jene Absicht in einem Maaße, in welchem er bey den Römern unübertroffen geblieben ist. Aber er durchspähete auch die Kunst der rhetorischen Darstellung und des äussern Vortrages bis zu ihren verborgensten Tiefen, bemühete sich, sie nach allen ihren Feinheiten zu erschöpfen, und wandte die hieraus abstrahirten Regeln mit unermüdetem Fleiße zur Bildung seines rhetorischen Talents an. Hierzu wirkte nicht nur sein politischer Ehrgeiz, sondern auch das Beyspiel seiner Zeitgenossen und Freunde, unter denen mehrere die eminentesten Redner wurden, welche die Römer je gehabt haben. Die rhetos

*) *Cic.* de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quaest. Tusc. II, 2. De fin. B. et M. I, 2. 3. 4.

rhetorischen Schriften des Cicero sind freylich gewissermaaßen eine Frucht des Unterrichts griechischer Rhetoren und Grammatiker, und der Belehrung, die er aus den Werken derselben, und den vortrefflichen Mustern der berühmtesten griechischen Redner schöpfte; aber sie zeugen auch von einem Verfasser, der selbst die Redekunst in den mannigfaltigsten Verhältnissen, und bey den wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten praktisch geübt; über das Wesen, die Gründe, Zwecke und Mittel derselben viel und tief nachgedacht; die Tugenden und Fehler anderer Redner kritisch beurtheilt, und dadurch sich in den Stand gesetzt hatte, eine vollkommere Theorie der Beredsamkeit zu liefern, als vor ihm existirte, und selbst eine beträchtliche Zahl dieser entsprechender Muster aufzustellen. Da mit der Rhetorik und Dialektik damals die Physik und Ethik so verbunden waren, daß diese beyden letztern Disciplinen gewöhnlich beym Unterrichte und bey rhetorischen und dialektischen Uebungen den Stoff ausmachten, auf welchen jene als formelle Disciplinen angewandt wurden; so mußte Cicero nothwendig durch das Studium jener tiefer in diese hineingezogen werden; gesetzt auch, daß nicht schon in der Periode seiner jüngern Jahre die eigentlich wissenschaftliche Philosophie ein Object des Modestudiums und der Wißbegierde unter den Römern gewesen wäre. Aber sie wurde bey ihm sehr bald, wie bey mehrern seiner Freunde, ein wahres Vernunftbedürfniß. Er beschäftigte sich mit ihr auch ohne Hinsicht auf politische Zwecke, widmete ihr alle Muße, die ihm übrig blieb, und suchte in ihr Trost und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch, daß er sie in die vaterländische Sprache übertrug, sie in näherer Anwendung auf die Denkart,

die

die Sitten und den Geschmack seiner Mitbürger zeigte, hörte sie auf, eine fremde Philosophie zu seyn; sie wurde bey den Römern nationalisirt und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirksamkeit.

Ausser dem Cicero waren auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philosophie in ihrem Vaterlande sehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieselbe sehr begünstigten. Zu ihnen gehört insbesondre Lucullus. Dieser war während seines Aufenthalts in Griechenland, als Quästor von Macedonien, und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechischen Philosophen sehr vertraut geworden. Sein vornehmster Lehrer war der Akademiker Antiochus, der ihn auch auf einigen seiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus interessirte sich daher am meisten für das Platonische System und die akademische Philosophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die seinen Freunden zum Gebrauche offen stand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derselben bediente er sich des Tyrannion, der im Mithridatischen Kriege in die Gefangenschaft gerathen war, nachher vom Lucullus dem Murena, welchen Cicero als designirten Consul vertheidigt hat, überlassen wurde, der ihm endlich seine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieser befanden sich unter andern auch die Handschriften der Aristotelischen und Theophrastischen Werke, die vorher nicht nur den Römern, sondern selbst den eifrigsten Anhängern der Peripatetischen Schule unter den Griechen, unzugänglich gewesen waren. Andronikus aus Rhodus, ein

Peripatetiker, brachte ſie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranſtaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekannt *). Was Cicero, als fleißiger Forſcher und thätiger Schriftſteller, Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philoſophiſche Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechiſchen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechiſchen Philoſophie überhaupt in Rom thaten, das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer **); Cotta, Vellejus, Caſſius, Panſa, Atticus u. a. als Epikureer ***); Varro, Brutus, Piſo, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie †); der jüngere Cato als Stoiker ††); zur Autoriſirung und Verbreitung der beſondern griechiſchen Schulen.

Daß Cicero irgend einem beſtimten Syſteme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausſchließend angehangen habe, läßt ſich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philoſophiren, welche der

*) *Cic.* Quaeſt. Acad. IV, 4. Vgl Praef. ad ed. Bip. Opp. Ariſt. T. I. Lehrbuch der Geſch. der Philoſophie B. II. S. 318. Ueber den Antiochus ſ. ebendaſ. B. III. S. 284.

**) *Cic.* in Vatin. cap. 6. De vniuerſo cap. 1. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharſal. I. 639. *Auguſtin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip.

***) *Cic.* Quaeſt. Tuſc. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaeſt. Acad. I, 2. De fin. B. et M. I, 5. Epiſt. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Attic. VII, 2.

†) *Cic.* Quaeſt. Tuſc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epiſt. ad div. VIII, 14. 25.

††) De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticismus unter den Römern ſ. auch *Plutarch.* Craſſus T. III. p. 415. ed. Reiske.

der so genannten neuern Akademie eigen war, für die seinige zu halten, und es ist nicht zu leugnen, daß sie in mehrern seiner Schriften die herschende ist. Sie wurde ihm hauptsächlich dadurch werth, weil sie die Bildung zum Statsredner begünstigte. Cicero selbst gesteht, daß er erst aus der Akademie als Redner hervorgetreten sey *). In theoretischem Betrachte, da keines der übrigen dogmatischen Systeme sich gegen die Waffen der Skepsis hinlänglich schützen konte, mochte sich ihm auch wohl der neuere Akademismus, sofern er Zweifeln und auf Wissen Verzicht thun lehrte, am meisten empfehlen. Allein in praktischer Hinsicht war Cicero zu sehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältnissen des wirklichen Lebens, um eine Philosophie zu schätzen, die nur schwankende Principien des sittlichen Handelns aufstellte, und also gerade in solchen Lagen des Lebens am wenigsten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philosophie erwartet und gefordert wird. Das moralische Gefühl, das auf eine feste und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hinweist, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektisch praktischer Speculation nicht verstimt werden. Sah er sich auch in die dialektischen Schlüsse verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, so trennte er lieber den Knoten gewaltsam, als daß er Folgerungen

*) *Cic.* Orat. c. 3. "Fateor, me Oratorem, si modo sim, aut etiam quicunque sim, non ex Rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse." Um den Geist der Philosophie des Cicero richtig aufzufassen, muß man seine philosophischen Schriften ganz lesen. In der Stoischen Philosophie war sein vornehmster Lehrer Panätius, dessen Schriften er auch in den Büchern de officiis vorzüglich benutzt hat.

gen zugestanden hätte, die die Existenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktische Philosophie mehr die Absicht, diese zu befestigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Ansehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu lösen, als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht selbst abzulernen, und auf die Möglichkeit unerschütterlicher sittlich praktischer Grundsätze Verzicht thun. Das Lieblingssystem des Cicero in praktischem Betrachte war wohl das Stoische. Er versetzte sich gern in seinen Schriften in die moralische Denkart und Würde des Stoischen Weisen, und verweilte mit Liebe und Bewunderung bey den Anforderungen derselben auf Selbstverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbestimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereizter sinnlicher Begierden verschmähe. Die Geschichte seiner Zeit, das Schicksal der Republik, und so vieler der größten und edelsten römischen Statsmänner; sein eigenes zuletzt sehr unglückliches Schicksal, konten und mußten ihm den Stoischen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergessen, die man einmal im State hatte, und die mit der Würde des States selbst innig verbunden war; keine Selbsterniedrigung sich zu gestatten, und eher die Bande zu zerreissen, die an das Leben fesseln; solche Maximen flößte die Stoische Philosophie ein, und von der Seite mußte sie die Achtung und Theilnahme der edelsten Römer, auch des Cicero, an sich ziehen. Wo keine andere Philosophie mehr Trost versprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar,

wenn

wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, sich des Trostes zu bedienen, den sie ihm gewährte. Als philosophischer Untersucher inzwischen hielt Cicero doch die Stoischen Grundsätze für zu überspannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einseitige und Falsche mancher praktischen Grundbegriffe der Stoiker, ihrer Bestimmungen einzelner Pflichten in besondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moralischen Stoicismus im Ganzen misbilligte; so gerne er zu der Höhe hinaufblickte, zu welcher dieses System den Menschen zu erheben trachtet; so erkante er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralsystem, das der menschlichen Natur, und der Bestimmung, welche sie hat und haben kann, völlig angemessen wäre. Er bildete sich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoischen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Aristotelischen. War die Tugend der Stoa zu strenge und zu rauh; muthete sie dem Menschen mehr zu, als er, ohne über sich selbst hinaus zu gehn, leisten kann; so zeigte sich die Platonische dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie stellte das Moralisch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthusiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und versüßte. Die Aristotelische Moralphilosophie war auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, wie es ist, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktischen Erfahrung. Daher diente sie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in besondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menschen ein mehr idealisches Ziel des sittlichen

Handelns vorſteckten, mehr eine Vollkommenheitslehre für Vernunftweſen als eine Klugheitslehre für Menſchen begründeten, oft außerordentlich ſchwer war. Wenn aber auch Cicero zwiſchen den Moralſyſtemen der ältern Akademie, der Stoa und des Ariſtoteles hin und her ſchwankte, ſo war er doch entſchiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche ſich in den Raiſonnements derſelben gegen die Epikuriſche Parthey ſo oft und ſo lebhaft äußert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur ſelbſt, der ſie am wenigſten verdiente, und er ſchonte hierin ſogar ſeine eigenen Freunde nicht, da wo er ſie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmen Römern, das viele durch die Philoſophie des Epikur zu rechtfertigen ſuchten, auffallend genug ſeyn, um Männer von edlerer Denkart gegen dieſe zu empören. Bey der Animoſität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbeſondre, konte es nicht fehlen, daß ſie auch nicht ſelten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geiſt und die Gründe ſeiner Philoſophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf genug Rückſicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von ſeinen praktiſchen Grundſätzen machte, nicht von ihm verſchuldet ſey. Da wir die Epikuriſche Philoſophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, ſo hat ſeine Art, ſie zu beurtheilen, der Ton, worin er von ihr ſpricht, auch vorzüglich dazu mitgewirkt, das Urtheil der Nachwelt über den Werth der Epikuriſchen Philoſophie zu beſtimmen.

Schon Cicero klagte in den letzten Jahren ſeines Lebens über den Verfall der römiſchen Beredſam-

keit

keit und eines gründlichern Studiums der Philosophie. In jene mischte sich ein gewisser asiatischer Schwulst, der die Ausartung des Geschmacks bewies. Man haschte nach veralteten lateinischen Wörtern und Redensarten, um dadurch der Rede eine Energie zu geben, wo es an Gedanken fehlte, die auch im natürlichen und gewöhnlichen Ausdrucke ihre Energie nicht verleugnet hätten. Die Redekunst gieng in eine Redekünsteley über, die sich nur in schimmernden Worten und Metaphern, in zugespitzten Antithesen, in leeren Declamationen gefiel. Die Philosophie wurde nicht mehr als Gegenstand eines wahren Vernunftbedürfnisses betrieben und behandelt. Mit dem Tode der großen Statsmänner, die sich während den Bürgerkriegen eben so sehr durch ihre Kentnisse und philosophische Denkart, als durch ihre öffentlichen Rollen auszeichneten, endete auch die Periode, wo die Römer eigentlich eine Philosophie unter sich hatten, und daran ein aufrichtiges Interesse nahmen. Zwar waren es noch immer griechische Rhetoren und Philosophen, welche die Römer unterrichteten. Die griechische Literatur blieb selbst nicht mehr ein Eigenthum der Vornehmen, sondern verbreitete sich nach und nach auch unter die geringern Stände. In Athen, Rhodus, Alexandria, und in mehrern Städten Syriens und Kleinasiens, entstanden gelehrte Institute, wo die reichen Römer ihre Jugendjahre zubrachten, und im Umgange mit gelehrten Griechen ihren Geist auszubilden suchten. Aber die Sittenlosigkeit, welche damals unter den Römern einriß; die gänzliche Veränderung der politischen Verhältnisse durch die Umwandlung der Republik in eine militärische Despotie; und eine damit unzertrennlich verbundene Umstimmung der politischen Denkart hatten auch den nachtheiligsten Einfluß

fluß auf die Beschaffenheit und Tendenz der philosophischen Studien. Wenn der Muth eines Volks durch den Druck seiner politischen Verfassung gelähmt wird, dabey Luxus und Ausschweifungen jeder Art unter ihm herschend werden, wie es bey den Römern nach geendigten Bürgerkriegen der Fall war; so tritt Sclavensinn an die Stelle des Patriotismus, und eine eigensüchtige, engherzige, niederträchtige Denkart des großen Haufens erstickt alle edlere Gesinnungen und Tugenden in ihren Keimen, die etwa das Studium der Philosophie in Individuen erweckt. Die Philosophie ward fortan bey den Römern ein Mittel des Zeitvertreibs. Sie studirten historisch bald dieses, bald jenes System; abstrahirten sich allenfalls daraus Maximen der Klugheit, des egoistischen Lebensgenusses, und Gründe gegen den religiösen Aberglauben. Aus diesem Gesichtspunkte betrachteten die Philosophie insbesondre Augusst, und sein Liebling Mäcen, so wie die dichterischen Genies seiner Zeit, Virgil, Horatius, Ovid u. a. Sehr viele benutzten die Philosophie sogar zu schändlichen Zwecken. Sie heuchelten die Sprache und Miene des Stoicismus, des Cynismus, um die unwürdigsten kleinlichsten Leidenschaften dahinter zu verbergen. Auch das Edelste des menschlichen Geistes hatte nur in so fern einen Werth für sie, als es zum Erwerbe von Ehre und Reichthum führen konte. Bey diesem Zustande der Philosophie war es eben nicht zu verwundern, daß auch die Schwärmereyen und der abergläubische Wahn des Orients, die Magie, unter den Römern Anhänger fanden, und daß es eine Periode gab, wo man in Rom die Cultus aller damals bekanten Religionen, Eingeweihte in allerley Mysterien, Zauberer aus allen Gegenden und Völkern der Erde, in gleichem

Grade

Grade schätzte, wie die Philosophie und die Philosophen.

Es versteht sich wohl von selbst, daß die obige Schilderung des Zustandes der Philosophie bey den Römern nach dem Untergange der Republik sich nicht schlechthin auf alle Individuen beziehe, die sich mit Philosophie beschäfftigten. Allerdings erhoben sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt noch immer einzelne Männer über die Schlaffheit und Schlechtigkeit ihrer Zeitgenossen, sowohl durch Genie, Kentniß und Geschmack, als durch Größe und Würde des Charakters. Das Stoische System, das während der Republik und des Kampfes derselben mit der Despotie die edelsten und besten Männer zu Anhängern hatte, behielt sie auch in der Folge, und es ist das einzige System, das selbst den spätern römischen Philosophen eine weitere innere Ausbildung, eine fruchtbarere Anwendung auf das wirkliche Leben verdankt, als ihm die griechischen Stoiker gegeben hatten. Als achtungswerthe Stoiker aus dem Zeitalter des August nennt die Geschichte den Athenodor von Tarsus in Cilicien, einen Lehrer und Günstling des August selbst, den Cornutus, Lehrer und Freund des Dichters Persius, den Musonius und Chäremon *). Diese ehrten die Philosophie eben so sehr durch ihre Lehren und Schriften, als durch ihre Handlungen. Von ihren Werken hat sich leider nichts erhalten; wir kennen sie nur aus ehrenvollen Erwähnungen ihrer Namen bey spätern Schriftstellern, deren Schrif-

*) Vom Cornutus s. die fünfte Satire des Persius, die ein rührender edler Ausdruck der Hochachtung und Dankbarkeit des Dichters gegen diesen seinen Lehrer ist. Des Musonius gedenkt unter andern Tacitus (Hist. III, 81), und des Chäremon *Martial.* Epigr. XI, 57.

Schriften auf uns gekommen ſind, dem Perſius, Martial, Sueton, Tacitus, Lucian u. a.

Am berühmteſten ſind unter den ſpätern römiſchen Philoſophen L. Annäus Seneca, der ältere und jüngere Plinius, Tacitus und Marcus Aurelius Antonin, von deren einigen ſchon oben geredet iſt.

Wenn die Philoſophie der Griechen bey den Römern im Weſentlichen ihren originalen Charakter behielt, ſo bekam ſie dagegen eine ganz beſondere Richtung und Geſtalt in Paläſtina und Aegypten. Sowohl die religiöſe als die philoſophiſche Vorſtellungsart der Juden in Paläſtina erfuhr in der Periode vom babyloniſchen Exile bis auf Chriſtus eine weſentliche Veränderung. Hauptſächlich hatte dieſe ihren Grund in der Verbreitung Zoroaſtriſcher Philoſopheme durch das ganze Morgenland, und in dem Einfluſſe der griechiſchen, namentlich der Platoniſchen Philoſophie. Die nächſte Veranlaſſung zur Bekantſchaft der Juden mit jener gab ſelbſt ihr Aufenthalt in Babylon während und nach der ſiebenzigjährigen Gefangenſchaft, und in der Folge der kriegeriſche Zug des Kambyſes nach Aegypten. Dieſe fand in Paläſtina Eingang durch die vorübergehende Occupation des Landes von Alexander dem Großen, und die Verbindung der Juden mit den Aegyptiern unter den Ptolemäern, und ſpäterhin mit den Römern, bey denen damals griechiſche Ideen ziemlich allgemein im Umlaufe waren. Die Anhänglichkeit der Juden an ihre hergebrachte Moſaiſche Religion und die durch dieſelbe beſtimte Glaubensartikel und Gebräuche aber wurden wiederum Urſachen, daß ſie jenes Mancherley von Philoſophemen aus den verſchiedenartigſten Quellen mit dieſen zu vereinigen, dieſe aus jenen zu erläutern und zu beſtätigen ſuchten, und dadurch das ſonderbare Amalgama von

Philo-

Philosophie bildeten, was man bald jüdische Philosophie vorzugsweise, bald gnostische Philosophie nennt, und das sich am charakteristischsten in den Werken des Philo und Josephus zeigt. Es ist in mehr als Einer Hinsicht wichtig und nothwendig, die Beschaffenheit der jüdischen Philosophie an und für sich, wenigstens im Allgemeinen, zu untersuchen, theils wegen des Verhältnisses, worin sie zum Inhalte des Neuen Testaments steht, als der Urkunde unsers gegenwärtigen positiven Religionssystems, theils wegen der Wirkungen, die sie auf die Schicksale der Philosophie überhaupt gehabt hat. Ungeachtet übrigens die philosophische Denkart der Juden mit ihrer religiösen auf das genaueste zusammenhängt; so kann doch hier nur jene in Betrachtung kommen.

Einige neuere Gelehrte haben die Existenz einer so genannten Orientalischen Philosophie in Palästina und Aegypten, bevor sich das Christenthum bildete, und die nicht nur einen sehr wesentlichen Bestandtheil der Philosophie der Juden ausgemacht habe, sondern auch im ursprünglichen Christenthume unverkennbar sey, bestritten. Allerdings konte sie auch vor den Entdeckungen Anquetil's du Perron in Ansehung der Zoroastrischen Philosophie und den durch diese veranlaßten genauern Untersuchungen über die Religionen und Philosopheme des innern Asiens, und deren Verbreitung, sehr problematisch scheinen. Unter der Voraussetzung, daß die heiligen Bücher alten und neuen Testaments ihren Ursprung einer höhern Eingebung verdankten, ließ sich derselben Inhalt erklären, ohne ihn auf eine anderweitige Quelle, die in einer Orientalischen Philosophie anzutreffen sey, zurück zu führen. Die Philosophie der Juden, deren die neutestamentlichen Schriftsteller erwähnen, und

des

des Philo und Josephus, glaubte man aus der misverstandenen Platonischen Philosophie, und der Verbindung derselben mit den religiösen und philosophischen Begriffen des alten Testaments herleiten zu können. Die Angaben von Philosophemen der großen orientalischen Völker, der Perser, Sinesen, Hindostaner, bey den spätern griechischen Schriftstellern, die mit jüdischen und christlichen Begriffen, auch im Ausdrucke, nicht selten zusammentreffen, aber von den Griechen, wie, nach dem Zeugnisse der neuern Reisebeschreiber, von jenen Völkern selbst, eine originale Abkunft von ältern Weisen, die mehre Jahrhunderte hindurch vor der Epoche des Christenthums lebten, haben sollten, gelten den Leugnern der Orientalischen Philosophie in Palästina geradezu für unhistorisch. Der Zendaveſta, die heiligen Bücher der Sinesen und Hindus, sind Producte neuerer Priester-Fiction. Was in ihnen mit jüdischer und christlicher Vorstellungsart Analoges ist, ist eben so erst nach der Epoche des Christenthums durch Juden und Christen zu jenen Völkern verpflanzt worden; wie das, was der griechischen Philosophie ähnelt, durch die Griechen zu Alexanders Zeit und nach ihm *).

Inzwi-

*) Das Daseyn einer orientalischen Philosophie vor Christi Geburt, unabhängig sowohl von dem Judenthume und Christenthume, als von der Philosophie der Griechen, haben unter den neuern Gelehrten vorzüglich Brucker, in dessen kritischer Geschichte der Philosophie (T. II. p. 639) schon ein eigener Abschnitt: de philosophia orientali enthalten ist, vor ihm Mosheim (Dissertat. hist. eccles. p. 217 sq.) und hernach Walch in Göttingen, behauptet. Da aber zur Zeit dieser Gelehrten die Exegese der Bibel noch nicht so vervollkommet war, wie in unseren Tagen; da sie ferner in Beziehung auf die

Inzwischen so viel auch mit einigem Scheine der Wahrheit gegen die historische Behauptung einer originalen

die Persische Philosophie nur die fragmentarischen, unbestimten und sich widersprechenden Nachrichten späterer griechischer Schriftsteller, und die unbefriedigenden Sagen und Notizen einiger Reisebeschreiber, so wie sie Thomas Hyde in seinem Werke de religione Persarum gesammelt hatte, benutzen konten; so sah jene Behauptung freylich einer ungegründeten Vermuthung ähnlich. Porphyr (vit. Plotini c. 16) erwähnt einer παλαιας φιλοσοφιας, die bey der Vorstellungsart vieler Christen und anderer Kätzer zum Grunde gelegen habe. Aber diese παλαια φιλοσοφια ließ sich auch anders deuten. Man brauchte dabey nicht gerade an eine originale orientalische Philosophie zu denken. Fabricius (Bibl. Gr. V. p. 135) hat von einem Valentinianer Theodotus ein Fragment aufgenommen: Εκ των Θεοδοτου και της ανατολικης καλουμενης διδασκαλιας — επιτομαι. Hier scheint die ανατολικη διδασκαλια ganz bestimt eine besondere morgenländische Philosophie zu bezeichnen. Es konte aber unter derselben auch eben das Gemisch von Philosophie gemeynt seyn, das sich kurz vor und zu Christi Zeit aus der alten Hebräischen Religion und der griechischen in Aegypten, Syrien und Palästina gebildet hatte. Noch ungültiger zum Beweise der Existenz einer Orientalischen Philosophie scheint eine Stelle des Eunapius (Vit. Aedesii p. 61), wo er von unbekannten Fremdlingen, die der Vater der Sosipatra kennen lernen wollte, sagt, sie hätten sich als ουκ αμυητους της χαλδαικης καλουμενης σοφιας gezeigt; denn diese chaldaische Weißheit konte eine ganz andere seyn, als die jetzt so genannte Orientalische Philosophie. Hr. Meiners hat daher nach seinem historischen Gesichtspunkte die Meynung von einer besondern Orientalischen Philosophie gar nicht ohne Grund verworfen. "Die Zeugnisse und Gründe, sagt er (Grundriß der Gesch. der Weltw. S. 160), wodurch man die Wirklichkeit dieser Orientalischen Philosophie zu beweisen sucht, scheinen mir nichts weniger als genug-

ginalen Morgenländischen Philosophie vorgebracht ist und werden kann; so ist sie doch meiner Einsicht und Ueber-

thuend, und ich halte daher diese Philosophie für ein unhistorisches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geschichte Platz finden sollte." Da er in der Folge auch die Echtheit des Zendavesta aus nicht unwichtigen, wiewohl nichts weniger als stringenten, kritischen und historischen Gründen verwarf, und er bisher, so viel ich weiß, das Resultat seiner Untersuchungen, ungeachtet der ihm gemachten Einwürfe, nicht abgeändert oder aufgehoben hat, so konte und kann auch ein Argument, das die Echtheit des Zendavesta voraussetzt, für ihn keine Beweiskraft haben. Hr. Tiedemann stimt mit Hrn. Meiners überein, und hat der Orientalischen Philosophie, deren Originalität er ebenfalls leugnet, keinen Platz in seiner Geschichte der speculativen Philosophie eingeräumt, außer, um mich so auszudrücken, einen negativen. Er erklärt sich hierüber folgendermaaßen (Geist der specul. Philos. B. III. S. 98): "Es ist leicht zu ermessen, daß weder die Gnostiker selbst, noch ihre Zeitgenossen insgesamt, über Echtheit alter Persischer und Chaldäischer Lehren Zeugniß abzulegen im Stande sind, und daß diese Frage durch Aussagen von stärkerem Gewichte muß entschieden werden. Die Berufung dieser Schwärmer auf unleugbar untergeschobne Zoroastrische und andere Bücher, macht ihre Behauptung alles Ansehns, und sie selbst aller Gültigkeit als Zeugen verlustig. Es ist ferner unleugbar, daß kein echtes Document oder Zeugniß von einigem Nachdrucke über das hohe Alter der feinern Emanationstheorie bey Persern und Chaldäern vorhanden ist, und daß diese in der Platonischen Schule gelehrt ward. Das Daseyn solch einer morgenländischen Philosophie ruht demnach auf keinen einigermaßen sichern Gründen." — "Lehren, mit neuen Zusätzen verbrämt, wenn auch die Vertheidiger gegen den Erfinder vom Hauptstoffe disputiren, können dem unerachtet sehr gut Platonischen Ursprungs seyn." "Sonach ist diese orientalische Philosophie kein besonderes, noch auch sorgfältig aus-

Ueberzeugung nach durch die Fortschritte der neuern biblischen Kritik und Exegese, durch die Untersuchungen über den Zendaveſta, durch die genauern und vollständigern Notizen von der Beschaffenheit der Religionen der großen Völker Asiens, der Geschichte dieser Religionen und ihrer heiligen Urkunden, die wir neuern Reisenden verdanken, durch die größere Aufklärung der ältern Geschichte des innern Asiens überhaupt, und endlich durch die sorgfältigere Entwickelung der wahren Platonischen und Aristotelischen Philosophie, in denen doch zu manchen Vorstellungsarten, die der orientalischen Philosophie beygemessen werden, schlechterdings keine Veranlassung anzutreffen ist, fast ausser allen Zweifel gesetzt worden. Erstlich: In den ältern hebräischen Urkunden bis auf die Zeiten Esdras haben die Religionen und Philosopheme einen ganz andern Charakter, als wie sie in den biblischen Büchern nach jener Periode haben. In jenen findet man von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens; von der Finsterniß als dem Principe des Bösen im Streite mit dem Lichte; von guten und bösen Engeln; von dem Abfalle der letztern, ihrer Verdamniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle; von einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Bösen; von der Verderbniß des Körpers (des Fleisches) keine Spuren. Aus der Mosaischen Kosmogonie, sofern sie Züge der Orientalischen Philosophie enthält, kann kein Einwurf hiergegen entlehnt werden;

ausgearbeitetes Gebäude, oder eine besondere Philosophensecte; sie besteht bloß in wenigen zerstreuten und nichts weniger als regelmäßig geformten (alt orientalischen) Vorstellungen." Vgl. die Preisschrift des Hrn. Tiedemann: de origine magiae.

den; denn bekantlich ſind der Urheber und die Quelle derſelben eben ſo zweifelhaft, wie die Zeit, wo ſie mit den übrigen Moſaiſchen Schriften verbunden und an die Spitze derſelben geſtellt wurde. Nach der angegebenen Epoche zeigen ſich jene Vorſtellungsarten in den bibliſchen Büchern, vorzüglich des neuen Teſtaments, ſo daß man auf ihre allgemeine Verbreitung in Paläſtina ſchließen kann. Es muß alſo in der Geſchichte des jüdiſchen Volks eine Veranlaſſung hierzu liegen, und dieſe findet ſich offenbar in der Verbindung der Juden mit den Perſern und Chaldäern gerade zu der Zeit, wo das Zoroaſtriſche Inſtitut in ſeiner vollen Blüthe war, und ſich durch das ganze öſtliche und ſüdweſtliche Aſien fortpflanzte. Die Zoroaſtriſchen Philoſopheme treffen aber auf das genaueſte mit den obigen Vorſtellungsarten zuſammen, und dienen ſogar, den Urſprung und Sinn derſelben noch weiter aufzuhellen. Daß gewiſſe Grundideen, z. B. von der Lichtnatur Gottes, eigentlich morgenländiſch waren; daß der größte Theil des damals auch unter den Juden herſchend gewordenen Aberglaubens an Reinigungsgebräuche, an Magie und Theurgie, ſeine Abkunft von den Perſern und Chaldäern, und insbeſondre aus dem Zoroaſtriſchen Inſtitute hatte, wird ſelbſt von den entſchiedenſten Leugnern der Orientaliſchen Philoſophie zugeſtanden. Warum ſollten alſo nicht andere religiöſe und philoſophiſche Ideen, die vorher den Juden nicht eigenthümlich waren, die man aber kurz vor und während Chriſti Epoche gänge und gäbe antrifft, und die mit der Zoroaſtriſchen Lehre dieſelben ſind, eben in dieſer ihre Quelle haben? Zweytens: Die gänzliche Unechtheit des neuerlich erſchienenen Zendaveſta iſt nicht erwieſen. Im Gegentheile kann man wohl als ausgemacht annehmen,

men, daß dabey wirklich ursprünglich Zoroastrische Ideen zum Grunde liegen, wenn auch keine einzige Originalschrift des Zoroaster selbst darin enthalten seyn sollte. Zuverlässigen historischen Datis nach kann man die Entstehung des Zoroastrischen Instituts in die Zeiten des Cyaxares, Königs von Medien, setzen. Sie gieng also lange vor der Platonischen Philosophie her, und die Zoroastrischen Philosopheme mußten der Natur der Sache nach durch den Aufenthalt von Juden in Babylon, und durch den Feldzug des Kambyses, weit früher in Palästina bekant werden, als die Philosophie der Griechen, namentlich die Platonische, es werden konte. Drittens: Es lassen sich zwar in der Platonischen Philosophie Vorstellungsarten auffinden, die mit den Orientalischen Philosophemen eine entfernte Aehnlichkeit haben, oder den Keim zu derselben dargeboten haben könten. Besonders enthält der Timäus des Plato Manches, was sich allenfalls dahin ziehen läßt, wie denn überhaupt aus diesem Dialoge vorzüglich die Hauptfäden zu dem nachherigen Neoplatonismus genommen sind. So scheint im Platonischen Systeme die rohe der ursprünglichen Materie einwohnende in unordentlicher zerstörender Bewegung sich äussernde Weltseele, aus der, sofern sie auch zum Körper des Menschen gehört, Plato das sittliche Verderbniß herleitete, mit der Lehre der Orientalischen Philosophie von der Bösartigkeit der Materie überhaupt, und auch des menschlichen Körpers als solchen, analog zu seyn. Aus der Gottheit läßt Plato die gute Weltseele hervorgehn; sie ist der Quell aller vernünftigen Dämonen in den Gestirnen, der Genien und der Seelen der Menschen; der Grund aller Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur.

Hier könte man die Veranlaſſung zu der Emanationstheorie des Morgenlandes, ſelbſt zu der Dämonologie desſelben, anzutreffen vermeynen, die durch die feurigere Phantaſie der Aſiaten nur erweitert ſey. Plato redet auch, wie die mythiſchen Philoſopheme des Orients, von gefallenen Geiſtern, die im Stande der Büßung lebten, und darum in materielle Körper gebannt wären, wo ſie nur durch Selbſterhebung zur Vernunftwürde und beharrlichen Kampf gegen die ſinnlichen Begierden als Wirkungen der Materie, ihren angeſtamten göttlichen Adel wieder erlangen köns ten. In der That iſt auch der Beytrag gar nicht zu verkennen, den die Platoniſche Philoſophie zu dem Gnoſticismus der Juden, hauptſächlich wie er ſich in den Werken des Philo und Joſephus zeigt, hergab. Beyde Schriftſteller reden ſogar ausdrücklich von der Platoniſchen Philoſophie, wiewohl ſie dieſelbe ſeltſam genug misdeuteten. Daß der Platonismus gar keinen Antheil an der jüdiſchen Philoſophie gehabt habe, wird auch Niemand behaupten wollen, ob jener ihn gleich erſt ſpäter, und ſchwerlich auf eine bemerkliche Weiſe lange vor Chriſti Epoche erhielt. Allein daß die Gnoſis lediglich aus dem Misverſtande des Platonismus, und der Vermiſchung desſelben mit der hergebrachten religiöſen Vorſtellungsart, welche die gelehrten Juden aus ihren heiligen Büchern ſchöpften, entſprungen ſey; daß eine originale im Morgenlande ſchon vorher verbreitete Philoſophie gar keinen Antheil daran habe; wird durch das Obige nicht nur nicht erwieſen, ſondern hat auch ſehr trifftige hiſtoriſche Gründe wieder ſich. Die Analogie, die man zwiſchen Platoniſchen und den damals in Aegypten, Syrien und Paläſtina herſchenden Philoſophemen entdeckt haben will, verſchwin-

schwindet bey genauerer Beleuchtung zum großen Theile, und es bleibt eine sehr wesentliche Differenz übrig. Die orientalische Vorstellung von zwey Urprincipien des Guten und Bösen, die mit einander im Streite begriffen sind, und von denen nach einer gewissen Periode jenes siegen werde, unter den Bildern des Lichts und der Finsterniß, ist dem Plato fremde. Die Meynung von der Lichtnatur Gottes wird ihm von einigen neuern Geschichtforschern der Philosophie nur untergeschoben, und die rohe Materie, das Princip des Bösen, hat er sich nie unter dem Bilde der Finsterniß gedacht. Die rohe Materie ist zwar nach dem Platonischen Systeme beständig mit der Gottheit, dem guten Principe, im Kampfe begriffen; sie ist der unvertilgbare Quell aller Unordnung und Zerstörung. Daß aber jener Kampf einmal ein Ende nehmen, und das gute Princip entscheidend siegen werde, woraus im Gnosticismus noch manche andere Bilder und Träume von großen Ereignissen der Zukunft fließen, davon ist im Platonismus keine Spur wahrzunehmen. Die Materie ist nach Plato mit der Gottheit gleich ewig. Diese letztere kann nur das Gute wollen und hervorbringen; sie kann also nie als der Grund der Materie, des Princips des Bösen, gedacht werden; vielmehr ist ihre Wirksamkeit der Wirksamkeit der Materie entgegengesetzt. In der Orientalischen Philosophie ist ursprünglich alles Vorhandene, und folglich auch die Materie, aus der Gottheit emanirt. Die Materie ist der äusserste, von der Gottheit entfernteste, und daher der unvollkommenste Ausfluß. Daß sie verderbt werden konte, und wirklich verderbt wurde, wird auch durch einen bildlichen Mythus erklärt. Dämonen, vom Ormuzd, dem Urquelle des Lichts, rein

und vollkommen geschaffen, beneideten die Herrlichkeit ihres Schöpfers, fielen von ihm ab, verfinsterten sich; ihre Empörung gegen Ormuzd veranlaßte einen Kampf der himmlischen Heerscharen, in welchem sie besiegt, und in die Tiefen des Abgrunds verworfen wurden. Hierher trugen jene verworfenen Dämonen ihr moralisches Verderbniß mit sich, und verbreiteten es. So entsteht das Böse und Uebel in der Welt theils durch die Unvollkommenheit der Materie, theils durch die Wirkungen böser Geister. Der Wohnsitz der bösen Geister, den die Orientalische Philosophie Hölle (Gehenna) nent, und unter den Bildern, unter welchen sie ihn vorstellt, so wie ein besondrer Ort des Aufenthalts der guten Geister (Himmel), sind dem Plato ganz unbekant. Ein Mythus von dem Sündenfalle ursprünglich seliger Dämonen komt zwar auch in der Platonischen Philosophie vor; und wird in dieser zum Erklärungsgrunde gebraucht, warum die menschlichen Seelen, die vorher unter den Dämonen lebten, in sterbliche Leiber verbannt wurden. Aber da Plato diesen Mythus nur als Schlußstein für sein philosophisches Gebäude braucht, und nur mit wenig Zügen berührt, anstatt daß er in der Orientalischen Philosophie völlig ausgebildet erscheint; so ist es wahrscheinlicher, daß Plato selbst ihn aus einer alten orientalischen Sage, die ihm zukam (und auf eine alte Sage beruft er sich dabey wirklich) entlehnte, als daß er eine Platonische Erfindung war, die hernach im Oriente zu einer vollständigen mythischen Dämonologie ungeformt wurde. Die ganze Vorstellung von der Gottheit auf ihrem Throne, umgeben von Scharen höherer und niederer Engel, hat an sich selbst das orientalische Gepräge; sie ist dem Bilde eines asiatischen Despoten in seiner Pracht,

von den Großen seines Hofs umringt, völlig analog. In der griechischen Philosophie konte ein solches Bild von der Gottheit gar nicht entstehen, weil die politische Verfassung und Denkart der Griechen gar nicht darauf führte. Es findet demnach eine sehr auffallende Verschiedenheit zwischen der Platonischen Philosophie und der Orientalischen Statt. Gesetzt aber auch, daß wirklich der Platonismus allein, in Verbindung mit den Religionsbegriffen der Hebräer, den so genannten Gnosticismus erzeugt habe; so würde doch eben die sonderbare Ausartung der Platonischen Vorstellungsart im Oriente noch einer Erklärung bedürfen. Denn in den ältern hebräischen Ideen liegt der Grund dazu nicht. Daß aber einzelne Köpfe, welche die Platonische Philosophie studirten, und sie auf ihre vaterländischen Religionsbegriffe übertrugen, jene so arg misverstanden, oder ganz willkührlich so verändert und entstellt haben sollten, ist doch gar nicht wahrscheinlich. Hingegen läßt es sich wohl denken, daß gewisse Aehnlichkeiten des Platonismus mit Orientalischen Philosophemen, einzelne Köpfe bewogen, beyde zusammen zu schmelzen, jenen nach diesen, und diese nach jenem zu modificiren, und sogar beyden dieselbe Stelle anzuweisen, wie denn wirklich Philo behauptete und zu erweisen suchte, Plato habe seine Weisheit von Moses erborgt. Auf diesem Wege wird die Entstehung jenes merkwürdigen philosophischen Amalgama, Gnosticismus genant, völlig begreiflich. Dazu komt noch das historische Argument, daß die jüdischen Schriftsteller dieser Zeit, und auch die ältesten Kirchenväter, einstimmig und als von einer anerkannten und nicht zu bezweifelnden Thatsache, von der διδασκαλια, der γνωσις, als einer Lehre, die aus dem Oriente ihrem wesentlichen

Charakter nach abstamme, reden, ob sie gleich auch den Einfluß des Platonismus auf dieselbe nicht ableugnen *).

Nach

*) S. T. C. *Tychsen* Commentt. de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Voll. XI. et XII. Vergl. Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten. Oder, Beantwortung der von der Gesellschaft der Alterthümer in Cassel aufgegebenen Preisfrage: ob die Lehre der Kabbalisten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eignem Wesen, aus der griechischen Philosophie entstanden sey, oder nicht? Eine Preisschrift. Von Joh. Fr. Kleuker. Riga, 1786. 8. — Zu den historischen Thatsachen, die die Verbreitung der Zoroastrischen Philosopheme in Syrien und Palästina beweisen, gehören auch die Lehren der Gnostiker in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Einige der vornehmsten Gnostiker stamten selbst aus Persien ab, oder hatten sich daselbst aufgehalten, wie Manes, der Vollender des Gnosticismus, dessen Lehren von den beyden ewigen Reichen des Lichts und der Finsterniß, ihren Fürsten, und dem Kampfe derselben, auf den Zoroastrischen Dualism hindeuten. Basilides, aus Alexandria, dessen Aufenthalt in Persien inzwischen von Walch bezweifelt wird (de philosophia orientali, L. I. p. 225), nahm die Materie gleich mit der höchsten Gottheit an; aus der höchsten Gottheit, behauptete er, seyen sieben Aeonen ausgeflossen. Saturninus, ein Syrer, der am Ende des zweyten Jahrh. nach Chr. Geb. blühte, ließ die Welt von sieben Engeln erschaffen, welche durch die höchste Gottheit hervorgebracht waren; ihnen entgegen wirkte der Satan als Urheber des Bösen und der bösen Menschen. Bardesanes, ebenfalls ein Syrer, sprach von zwey Wurzeln (ῥιζαις) des Guten und des Bösen, deren jede sechs συνεργειας (eigenthümliche thätige Wirkungen) habe. Alle diese Lehren bezogen sich auf das Zoroastrische Philosophem von den sechs unsterblichen Amshaspands, die mit dem Ormuzd die

Vor-

Nach den bisherigen historisch-kritischen Erörterungen lassen sich die Philosopheme, die man Orientalis

Vorsteher der Geisterwelt waren. Hierher gehören auch die Lehren des Cerdo, dessen Schüler zu Rom Marcion war. Spuren der Orientalischen Philosophie wollte Michaelis selbst in der Uebersetzung des A. T. von den 70 Dolmetschern antreffen. S. *Michaelis* Diss. de indiciis Gnosticae philosophiae tempore LXX. Interpretum et Philonis Iudaei, in dem Syntagma Commentationum P. II. p. 249. — Vrgl. Histoire critique des Manichés et du Manichéisme par *Beausobre*, à Amsterd. 1632-39. 2 Voll. 4. Die Gnostiker waren freylich in ihren Lehren und Meynungen einander nicht gleich; aber der Hauptcharakter ihrer Vorstellungsart ist doch derselbe, und verräth zum mindesten dieselbe Quelle.

Wenn hier von einer originalen Orientalischen Philosophie die Rede ist, so ist nicht zu vergessen, daß nur die Persische oder Zoroastrische gemeynt wird, nicht eine solche, die etwa aus Chaldäa und von Chaldäern hergestamt wären. — Auch geschah die Verpflanzung der Zoroastrischen Lehre nach Palästina nicht auf einmal, etwa bloß durch die Rückkehr der gefangenen Juden aus Babylon. Da ein großer Theil derselben in den Persischen Provinzen jenseit des Euphrat sitzen blieb, so entstand eine fortwährende Verbindung der Palästinischen Juden mit diesen, die den Uebergang Persischer Vorstellungsarten veranlaßte. Erst hundert Jahre nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft kamen Esdras, späterhin Nehemias, mit neuen Colonisten aus Persien nach Jerusalem. Der berühmte jüdische Weise Hillel wanderte von Babylon eben dahin. Die Chaldäische Paraphrase des Gesetzes von Onkelos aus Babylon ward von allen Juden angenommen. — Endlich ist nicht zu vergessen, daß die Zoroastrischen Philosopheme sich nicht in ihrer ursprünglichen Reinigkeit bey den Juden erhielten, auch nicht die hergebrachte Religion dieser verdrängten, sondern nur die hergebrachte religiöse und philos

taliſche nennen kann, und die im Zeitalter vor und nach Chriſti Geburt auf die religiöſe und philoſophiſche Denkart der Juden einwirkten, in folgender allgemeinen Ueberſicht darſtellen. Erſtlich: Gott iſt das Licht, und wohnt im reinſten Lichte. Man hat zwar ſchon in den ältern Büchern der Hebräer dieſen Begriff vom Jehovah zu finden vermeynt, aber, wie neuere Ausleger gezeigt haben, mit Unrecht; ähnliche Ausdrücke haben dort eine ganz andere Bedeutung. Wohl aber komt jene Vorſtellung in den ſpätern hebräiſchen Büchern vor, bey deren Verfaſſern ſchon eine Bekantſchaft mit Zoroaſtriſchen Ideen mit Wahrſcheinlichkeit angenommen werden kann, oder wirklich hiſtoriſche Thatſache iſt. Zweytens: Es giebt zwey entgegengeſetzte Urprincipien alles Vorhandenen, ein Princip des Guten (Ormuzd), und ein Princip des Böſen (Ahriman). In der urſprünglichen hebräiſchen Religion war dieſe Lehre nicht enthalten; ſie iſt erſt aus der Perſiſchen Philoſophie ſpäter hineingetragen. Vergleicht man die Prädicate, welche die ſpätern jüdiſchen Schriftſteller den böſen Engeln und ihrem Fürſten (Satan, Asmodi, Samael) beylegen, ſo iſt die Uebereinſtimmung mit der Lehre der Magier in die Augen fallend. Ahriman heißt in den Zendbüchern der Vater der Lügen, der Fürſt der Finſterniß, der Urheber des Todes und Verderbens, die Schlange, der auf der Erde unter den Menſchen herumſchleichende Verführer, der Peiniger der Frommen. Er hat ganze Scharen böſer Genien in ſeinem Dienſte, die phyſiſches und moraliſches Unheil, Krank-

philoſophiſche Denkart der Juden modificirten, ſo wie ſie wieder von dieſer Modificationen empfiengen.

Krankheiten an Menschen und Thieren, verbreiten. Aber sein Reich wird nur eine gewisse Zeit dauern, dann wird er überwältigt werden, und das gute Princip wird siegen. Aehnliche Begriffe und Bilder gewähren die spätern jüdischen Schriftsteller ebenfalls, nur mit dem Unterschiede, daß jene alle dem Monotheism der Juden accommodirt sind. Drittens ist der Orientalischen Philosophie eine bestimte Dämonologie eigenthümlich. Freylich kennen schon die ältesten Hebräer Diener des Jehovah, Engel; der Begriff gehörte zu ihrer ältesten Religion. Allein von einer Rangordnung unter den Engeln, von ihren verschiedenen Namen und Geschäfften, wissen sie nichts, so wie sie überhaupt über die Geisterwelt nicht speculirten. Hingegen bey den Schriftstellern der Juden aus der Epoche nach dem babylonischen Exile kommen häufig sieben Engel oder Geister vor, die am Throne der Gottheit stehn; eine Wache himlischer Heerscharen; Schutzengel über einzelne Länder, und Engel des Verderbens, die über einzelnen Ländern und Städten schweben; auch Namen und Geschäffte besonderer Engel, in deren Erfindung und Vertheilung sich die spätern Rabbiner ganz dem Spiele der Phantasie überließen. Jene sieben Engel am Throne Gottes sind offenbar die sieben Amshaspands der Magier, so wie die Schutzengel der Länder mit den sieben Vorstehern der Erdgegenden, und die Myriaden von Engeln beym Daniel u. a. mit der unermeßlichen Menge der Genien beym Zoroaster zusammentreffen. Es bedarf übrigens wohl kaum einer Erinnerung, daß die Juden hierin nicht der Persischen Tradition strenge getreu blieben; sie entlehnten aus dieser nur die Hauptidee, die sie nachher auf mannichfaltige Weise ausspannen und abänder-

änderten. Viertens: In der Orientaliſchen Philoſophie herſchte die Meynung von einer beſtimten Epoche der Dauer der Welt. Die Zendbücher rechnen von der Erſchaffung des Menſchen an ſechstauſend Jahre, während welcher das böſe Princip mit dem Guten kämpfen werde; nach dieſer Periode nehmen ſie noch andere dreytauſend Jahre an. Eben ſo hegten die Juden die Meynung, die Welt werde ſechstauſend Jahre dauern, wovon zweytauſend vor dem Moſaiſchen Geſetze verfloſſen wären, zweytauſend unter der Herrſchaft desſelben, und zweytauſend unter dem Meſſias verflieſſen würden. Alsdenn folge das Reich des Meſſias überhaupt, was dieſelbe Idee mit der Zoroaſtriſchen von Ormuzd iſt, der nach der Beſiegung des Ahriman mit allen Frommen in der Seligkeit des Himmels leben werde. Fünftens: Die Orientaliſche Philoſophie hatte eigenthümliche Lehren über den Zuſtand nach dem Tode. Sie ſpricht von der Auferweckung der Todten, von einem feyerlichen Weltgerichte, von künftigen Belohnungen und Strafen im Himmel und in der Hölle. Die ältern Hebräiſchen Schriftſteller wiſſen von einem künftigen Leben nichts. Sie reden höchſtens von einem Todtenreiche in dunkeln ſehr unbeſtimten Bildern. Aber bey den ſpätern Propheten, dem Ezechiel, Daniel, ſtößt man ſchon auf jene Vorſtellungsarten, und zu Chriſti Zeit waren ſie in Judäa allgemein aufgenommen. Inzwiſchen wichen die Juden in ihren Meynungen hierüber ſehr von einander ab. Sie verknüpften und vermiſchten damit ihre einheimiſchen religiöſen Begriffe. Aber der Einfluß der Zoroaſtriſchen Philoſophie auf ihre Denkart iſt gleichwohl unverkennbar. Es erhellet derſelbe aus einzelnen völlig Zoroaſtriſchen Bildern von der Art

der

der Führung der Seelen in's Paradies oder in die Hölle, von der Wohnung der Guten im Lichte, in der seligen Gemeinschaft mit Gott und den Engeln, die im Zendaveſta häufig gebraucht werden. Sechstens: Selbſt manche einzelne philoſophiſche Mythen und Bilder, die bey den Juden angetroffen werden, haben ihren Urſprung in der Orientaliſchen Philoſophie. Das Honover des Zendaveſta, durch welches Ormuzd alles erſchuf, älter als alle erſchaffene Dinge, und das bisweilen als von der Gottheit verſchieden beſchrieben wird, iſt dieſelbe Idee mit dem λογος beym Philo, der σοφια des Verfaſſers des Buchs von der Weisheit Salomo's, und des Siraciden, nur daß Philo mehr platoniſirt. Die Eintheilung der Welt in die geiſtige und ſichtbare, die in der Folge die ſpätern Gnoſtiker und vorzüglich die Kabbaliſten zu einem ſo ſonderbaren Syſteme erweiterten, hat offenbar im Orientalismus ihre erſten Keime. Nicht minder der Adam Kadmon der Rabbinen, und der himliſche Menſch (ουρανιος ανθρωπος) des Philo. Der Zendaveſta redet von einem Kajamors, dem erſten Menſchen, der dreytauſend Jahre im Himmel exiſtirte, bevor er auf die Erde herabgeſandt wurde. Die Juden benutzten hernach die Phantaſie zur Perſonification der intelligibeln Welt. In den Zendbüchern wird eines Berges Albors erwähnt, des Wohnſitzes der Götter, von welchem der Quell Arduiſur, der von Ormuzd ausgehe, herabſtröme, und in ſieben Canälen die ganze Erde bewäſſere. Aehnliche Bilder von einem Berge der Götter gegen Norden haben Jeſaias (Kap. 14, 13) und Ezechiel (Kap. 28, 14). Der letzte redet auch von einer Quelle, die aus dem Heiligthume entſpringe, und

den

den See Aſphaltis verſüßen werde. Merkwürdig iſt endlich auch noch die jüdiſche Dichtung von einem Hahn oder Vogel, der auf dem Boden einherſchreite, und ſein Haupt in die Wolken erhebe, ſofern auch hier eine Zuſammenſtimmung mit den himliſchen Vögeln in den Zendbüchern Statt findet *).

Bey der Meynung, welche das jüdiſche Volk von ſeinem vorzüglichen Werthe im Verhältniße zu andern Nationen, und von ſeiner einheimiſchen Religion hatte, auf deren ausſchließendem Beſitze als der einzigen wahrhaft göttlichen Religion, es jenen Vorzug gründete, konte es nicht anders ſeyn, als daß es die Philoſopheme, welche es von Perſern und Griechen aufnahm, auf ſeine eigenen Religionsbegriffe bezog, und ſie nur als Erläuterungsmittel von dieſen betrachtete. Die geſamte Philoſophie der Juden war im eigentlichen Sinne eine Religionsphiloſophie, die dadurch ihr beſonderes Gepräge erhielt, daß ſie bey der Speculation über den Inhalt ihrer Religion ausländiſche Philoſopheme anwandten, nach denſelben ihre heiligen Bücher erkläreen, und daraus mit Hülfe jener eine Religionstheorie abſtrahirten. Eine Einſtimmigkeit war hierbey weder in den Begriffen und Grundſätzeu, noch auch in der Art des Verfahrens zu erwarten. Daher hatten ſich auch die ſo genannten jüdiſchen Schriftgelehrten in mehrere Parteyen geſchieden, die in ihren religiöſen und philoſophiſchen Meynungen gar ſehr von einander abwicheu, und von denen die Phariſäer, die Sadducäer und die Eſſener und Therapeuten die berühm-

*) S. *Tychſen* Comment. de religionum Zoroaſtricarum apud externas gentes veſtigiis Vol XII. Comm. Soc. Gotting. p. 7 ſq., wo auch die Beweisſtellen aus dem Zendaveſta und den bibliſchen Büchern angeführt ſind.

rühmtesten sind. Ueber den historischen Ursprung dieser Secten läßt sich nichts Gewisses festsetzen; sie entstanden nach und nach durch die lebhaftere Theilnahme der Juden an der Erhaltung ihrer gesetzlichen Religionsverfassung; und durch die verschiedenen Erklärungsarten derselben, die ihrer Natur nach bald Streitigkeiten und Parteyen erzeugten. Der Hauptinhalt der Lehre der Pharisäer war: Erstlich: Nicht bloß die Mosaischen geschriebenen Gesetze sind verbindlich, sondern es giebt auch eine mündliche göttliche Tradition, die ebenfalls beobachtet werden muß. Diese hat Gott durch einen Engel auf dem Berge Sinai dem Moses mitgetheilt, und sie ist von ihm mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt worden. Zweytens: Der Mensch kann dem zwiefachen schriftlichen und mündlichen Gesetze Gottes nicht bloß genug thun, sondern er kann auch noch mehr leisten, als es fordert, und dadurch sich ein überfließendes Verdienst erwerben. In diesem Satze vornehmlich liegt der wahre Geist des Pharisäismus. Drittens: Der Mensch kann sich von einer Sündenschuld selbst befreyen, und diese abverdienen theils durch strenge Befolgung des Gesetzes, theils durch Fasten, Almosen, Waschen, Opfer, Gebete, Lustrationen (selbst nach dem Tode). Viertens: Der Wille des Menschen ist frey, und daraus wird gefolgert, daß für den moralischen Werth des Menschen nur die wirkliche äussere Handlung desselben in Betrachtung kommt, nicht die innere Gesinnung des Herzens. Fünftens: Es giebt einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde; eine göttliche Vorsehung, und diese ist das Schicksal. Gleichwohl besteht damit die Freyheit des Menschen insofern, daß die Vorsehung die Umstände herbeyführt, auch auf die Ge-

müther der Menſchen einwirkt, und zu den Willensbeſtimmungen concurrirt, aber ihnen doch die eigene Wahl des Guten oder Böſen anheimſtellt. Sechstens: Die guten Handlungen werden in einem künftigen Zuſtande belohnt, und die böſen beſtraft in einem Orte der Qualen unter der Erde. Der Geiſt iſt unſterblich, und dauert ohne Körper fort. Aber es iſt eine Auferſtehung auch der Leiber zu erwarten. Zu was für einem heuchleriſchen unmoraliſchen Lebenswandel dieſe Grundſätze führen mußten und wirklich führten, und wie nachdrücklich Chriſtus deßwegen gegen die Phariſäiſche Lehre eiferte, iſt aus dem Neuen Teſtamente bekant genug. Zu der Partey der Phariſäer gehörte unter andern auch Joſephus *).

Der

*) Auſſer den Büchern des N. T, beſonders den Evangelien, ſind auch die Werke des Joſephus zur Kentniß der Phariſäiſchen Lehren die beßten Quellen. S. *Joſeph.* Ant. iud. XIII, 9. XVIII, 1-2. De bello iud. II, 7. 8 ſq. Vgl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. II. p. 750 ſq. *Basnage* hiſt. de Iuifs, liv. II. ch. 18. Da die Philoſophie der Juden vom Nachdenken über ihr Religionsgeſetz ausgieng, die Schickſale des Volks und die Zeitumſtände dazu beſonders antrieben, ſo war die vorzügliche Richtung jener auf die Bearbeitung der Moral natürlich. Aus der Epoche nach dem babyloniſchen Exile bis auf Chriſtus ſind die Samlungen moraliſcher Lehren und Geſchichten, die wir an dem Buche Hiob, das wohl nicht ſo alt iſt, wie die Exegeten ehedem glaubten, den Sprüchwörtern, dem Prediger, dem Buche der Weißheit, dem Buche Judith, Tobias, beſitzen. Es ſind in ihnen auch Spuren fremder Philoſophie wahrzunehmen. S. z. B. *Bruckeri* Diſſ. de veſtigiis philoſophiae Alexandrinae in *libro ſapientiae*, in den Miſcell. phil. (Aug. Vindel. 1748. 8). Vgl. Eichhorns Einleit. in's A. T. B. III. Ebendeſſ. Einleit. in die Apokryph. Bücher des A. T. —

Ständ-

Der Partey der Phariſäer waren die Sadduceäer entgegengeſetzt. Nach den Angaben der Talmudi-

Stäudlin theolog. moral. Hebr. ante Christ. historia p. 17 sq. Zu den ältern jüdiſchen Moraliſten gehören auch die beyden berühmten jüdiſchen Lehrer Hillel und Schammai im nächſten Jahrhunderte vor Chr. Geb., von denen noch viele moraliſche Sentenzen in den Büchern des Talmud aufbewahrt ſind. Daß auch unter den Juden verſchiedene Moralſyſteme entſtanden, wie unter den Griechen, war eine natürliche Folge der Dialektik der praktiſchen Vernunft. So hatte der Phariſäismus wohl ſeinen Grund in einem Misverſtande der Willensfreyheit des Menſchen. Die innern Geſinnungen ſind frey; der moraliſche Werth hängt nur von den wirklichen Handlungen ab. Nun ward die Moralität nicht von den Phariſäern einem ſubjectiven Pflichtgeſetze der Vernunft unterworfen, und durch dieſes allein beſtimt; ſondern einem äuſſern objectiven ſtatuariſchen Geſetze Gottes, das durch mündliche Ueberlieferung von Moſes auf die ſpätern Zeiten vererbt ſey. Dieſes auf mündlicher Tradition beruhende Geſetz machte, wie das geſchriebene Moſaiſche, lediglich einen äuſſern Frohndienſt Gottes zur Pflicht, bey dem das Herz ſehr böſe ſeyn konte. Die Phariſäer ſchränkten daher alle Religioſität, wie alle Tugend, auf äuſſere dem Geſetze gemäße Werke ein, und die Scheinheiligkeit war zum moraliſchen Verdienſte hinlänglich. Hieraus gieng der ungeheure Wahn hervor, der auch in ſpätern Zeiten in der katholiſchen chriſtlichen Kirche herſchend war, daß man mehr leiſten könne, als man dem Geſetze ſchuldig ſey, und dadurch gleichſam einen Schatz von guten Werken für einen beliebigen Gebrauch zurücklegen könne. Es konte zwar nicht fehlen; denn die Natur der praktiſchen Vernunft ſelbſt brachte es mit ſich; daß andere die Sophiſterey entdeckten, womit hier die Vernunft ſich ſelbſt gröblich betrog. Nichts deſto weniger blieben die Phariſäer die Hauptpartey unter den Juden, und ihre Grundſätze werden bis auf den heutigen Tag von vielen Juden befolgt, weil ſie mit dem Charakter des jüdiſchen

nudiſten ſtamten ſie von einem Zadocki her, einem Schüler des Antigonus Sochäus, der drey Jahrhunderte vor Chriſti Geburt lebte, und die ſchon damals gangbaren nachher Phariſäiſchen Lehren zuerſt verwarf.

Kirchenglaubens zuſammenſtimmen, und den Neigungen gefälliger ſind. Ein Jude kann dabey ein ſehr unmoraliſcher Menſch dem Herzen nach, und doch in ſeinem und ſeiner Glaubensgenoſſen Urtheile, ſoferne nach Phariſäiſchen Principien geurtheilt wird, ſehr religiös und fromm ſeyn. Er kann dem natürlichen Hange zum Böſen folgen, und doch ſich ſicher wähnen, daß er dabey in ſeinem Verhältniſſe zur Gottheit, wenn er nur die Vorſchriften des Geſetzes äuſſerlich beobachtet, weder in dieſer, noch in einer andern Welt etwas verlieren werde.

Um das ſo genannte mündliche Geſetz des Moſes der Vergeſſenheit zu entziehen, und vor willkührlichen Veränderungen zu bewahren, ſcheint es ſchon früh ebenfalls ſchriftlich verfaßt worden zu ſeyn. Hieraus iſt der Talmud entſtanden. Rabbi Jehuda ſammelte um die Mitte des zweyten Jahrhunderts, was dahin gehöriges an mündlichen Ueberlieferungen und in einzelnen Schriften vorhanden war. Dieß macht die ſo genannte Miſchna aus, den eigentlichen Text des Talmud. Das Werk wurde angefangen um das Jahr 150 p. C. n., und um das Jahr 180 vollendet. Hierzu kamen nun mancherley Commentare. Dieſe wurden ſpäterhin ebenfalls unter dem Namen Gemara geſammelt. Eine Samlung wurde zu Jeruſalem unterzeichnet um das Jahr 230 (der Talmud von Jeruſalem); eine andere zu Babylon um das Jahr 506 (der Talmud von Babylon). Ueber die Literatur des Talmud ſ. *Wolf* Bibl. Hebr. II. p. 658-913. Im Talmud ſind die beſondern Phariſäiſchen Vorſchriften von Religionsgebräuchen, Sühnungsmitteln, umſtändlich verzeichnet. Vgl. Eiſenmenger's entdecktes Judenthum. Die Begriffe der Phariſäer vom Zuſtande nach dem Tode hat Hr. Flügge genauer erörtert in der Geſch. des Glaubens an Unſterblichkeit u. w. Th. I. S. 229.

verwarf. Ihre Grundsätze waren diese: Erstlich: Nur das schriftliche Mosaische Gesetz ist verbindlich; nicht das nach dem Moses angeblich von einem Engel mitgetheilte und mündlich fortgepflanzte. Dieses letztere ist eine menschliche Erfindung und ein ungültiger Zusatz. Um diesen Satz drehte sich hauptsächlich der Streit zwischen den Sadducäern und Pharisäern herum. Zweytens: Die Seele dauert nach diesem Leben nicht fort, sondern stirbt mit dem Körper (ψυχης την διαμονην αναιρουσι, *Ioseph.* de bell. iud. II, 12). Es existiren also auch keine Engel oder Geister für sich. Es giebt auch keine Auferstehung der Todten. Drittens: Eine Belohnung guter Handlungen, und eine Bestrafung böser findet weiter nicht Statt, als sofern sie schon in diesem Leben erfolgt (τους καθ' ἁδου τιμωριας και τιμας αναιρουσι). Viertens: Es giebt kein Schicksal, sondern alles ist in der Gewalt des Menschen, und er ist der Urheber seines Glücks, wie seines Unglücks (την εἱμαρμενην πανταπασιν αναιρουσι, και τον θεον εξω του δραν τι κακον η εφοραν τιθενται). Der Einfluß dieser Grundsätze zeigte sich besonders in einer ernsten finstern Lebensart und einer richterlichen Strenge gegen Verbrechen. Ueberhaupt drückten sie eine feste Anhänglichkeit an den Buchstaben des Mosaischen Gesetzes aus. Nach dem Zeugniße des Josephus war mehr die gebildetere und reichere Classe der Juden dem Sadducäismus ergeben; dahingegen der große Haufen den Pharisäern geneigter war. Mit den Sadducäern dürfen die Karaiten nicht verwechselt werden. Diese verwarfen zwar auch das mündliche Gesetz, und jede allegorische Auslegungsart; sie verwiesen auf den Buchstaben des schriftlichen Gesetzes; allein sie glaubten Unsterblichkeit der

Seele, welche die Sadducäer leugneten, und einen Zustand der Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode im Himmel, einem Paradiese der Geister, oder in der Hölle *).

Ungleich merkwürdiger als jene beyden charakterisirten jüdischen Secten sind die Essener (oder, wie sie Philo nennt, Essäer), und die Therapeuten, theils weil in ihren Lehren die Verbindung griechischer und orientalischer Philosopheme mit ursprünglich hebräischen Ideen sich am deutlichsten offenbart, theils wegen ihres Zusammenhanges mit dem historischen Ursprunge des Christenthums, vornämlich der Moral desselben. Wie bey jenen Secten, so ist auch bey diesen die Geschichte ihrer Entstehung dunkel und unzuverlässig. Wahrscheinlich bildete sie sich zuerst bey der jüdischen Colonie in Aegypten, die nach den Verwüstungen der Assyrer dorthin geflohen war, in einsamen wüsten Gegenden Aegyptens und des angrenzenden Arabiens zerstreut lebte, und da es ihr an dem Kanon und den Hülfsmitteln zur Fortsetzung des väterlichen Gottesdienstes fehlte, den Abgang dieses durch eine strengere moralische Lebensart ersetzen zu müssen glaubte. Es erhellet dieses daher, daß bey den Essenern und Therapeuten sich zuerst der Hang zur Einsiedeley und zum Mönchthume äusserte, der hernach so weit um sich griff, und in einen so außerordentlichen Fanatismus übergieng. In der Folge kamen diese Juden mit den Aegyptiern in nähere Verhältnisse, zumal seitdem Alexander der Große und Ptolemäus Lagi von neuem jüdische Colonieen nach Aegypten führten, um die Stadt Alexandria zu bevölkern. Hier wurden sie mit griechischer Philoso-

phie

*) *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 712 sq.

phie bekant, vorzüglich mit dem Platonismus, wodurch ihre religiöse und philosophische Denkart einen bestimtern Charakter, und einen gewissen systematischen Zusammenhang erhielt. Ptolemäus Philadelphus gab den Juden in Aegypten die Freyheit, in ihr Vaterland zurück zu kehren, wenn sie wollten. Hier mögen denn auch manche von den Essenern nach Palästina zurück gekommen seyn, die, da sie sich in ihren Grundsätzen und in ihrer Lebensart wesentlich von dem großen Haufen, den Pharisäern und Sadducäern, unterschieden, eine eigene Partey ausmachten, die übrigens an Zahl, zum mindesten in Palästina, wohl von allen die schwächste war. Sowohl Josephus, als Philo, haben die Grundsätze und Lebensweise der Essener ausführlich beschrieben, der letztere mit einer Vorliebe, die beynahe berechtigt, ihn selbst zu ihrer Partey zu zählen. In der Hauptsache stimmen beyde Schriftsteller mit einander überein. Ueberhaupt unterschieden sich die Essener dadurch, daß einige bloß auf das Praktische drangen, und die Speculation verwarfen, oder beseitigen zu müssen glaubten, ausser sofern sie für die Praxis schlechthin nothwendig sey; andere hingegen auch der Speculation einen Werth zugestanden, und ihr eifrig nachhiengen. Der charakteristische Grundsatz jener war: Gott könne nur im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch Opfer und äussere Gebräuche. Die Tugend aber sey die reine uneigennützige Liebe Gottes und des Nächsten. Daher verbannten sie die Opfer und das ganze Ceremonienwesen, was das schriftliche Mosaische Gesetz sowohl, als das mündliche, zur Pflicht machten. Jeder siebente Tag war ihnen heilig; an diesem ver-

sammelten sie sich in Synagogen, in stiller Ruh und Ordnung, wo sie feyerliche Hymnen zur Ehre der Gottheit sangen, und die Alten der Jugend die heiligen Urkunden nach einer allegorischen Auslegungsweise erklärten. Bruderliebe, Frugalität, Enthaltung von aller Wohllust, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die nie täuschte (auch ohne Eidesleistung, als welche verboten war), Ehrerbietung der Jugend gegen die Alten, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Geduld und Standhaftigkeit im Leiden, unerschütterliche selbst durch ausgesuchte Qualen erboster Widersacher nicht zu beugende Festigkeit in Behauptung ihrer Grundsätze und ihres sittlichen Charakters; das waren die edeln und schönen Züge, wodurch sich die Essener auszeichneten. Sie verwarfen ferner alle Ungleichheit der Menschen durch Rang und Stand, alle Oberherrschaft und Knechtschaft, als dem Gesetz der Natur widerstreitend, nach welchem alle Menschen gleich frey seyn, und die statt gegenseitiger Liebe und Wohlwollen, gegenseitige Abneigung und Haß erzeugten. Die Ehe verwarfen sie zwar nicht schlechthin; aber sie erklärten doch den Cölibat für heiliger; auch schlossen sie von dem Zwecke jener den Genuß der Wohllust aus; ihr Zweck dürfe nur die Fortpflanzung des Geschlechts seyn. Was insbesondere das Studium der Philosophie betrifft, so hielten sie die Logik und Dialektik für überflüssig zur Tugend; die Metaphysik, ausser so weit sie vom Daseyn Gottes und der Erschaffung der Welt unterrichtet, blieb denen überlassen, die für solche Forschungen besonders Talent und Neigung hatten; ihr Hauptstudium war die praktische Moral als die einzige Lehre des echten Gottesdienstes. Die andere Partey der Essener, die mehr in der Speculation lebte, als die bisher geschilderte, bekam eben

hier-

hiervon den unterscheidenden Namen der Therapeuten. Sie war am zahlreichsten in Aegypten, vorzüglich in der Nähe von Alexandria. Sie zeichnete sich durch den Hang zur mystischen Contemplation und Verehrung der Gottheit aus. Daher lebten die Anhänger derselben einsam in Einsiedeleyen, Gärten, Dörfern und Landhäusern, und vermieden das Getümmel der Städte und die Gesellschaft überhaupt, nicht sowohl aus einem gewissen Menschenhaße, als um nicht mit Leuten von ungleicher Art zu denken und zu handeln zusammenzustoßen. Sie überließen sich einzeln in kleinen dazu bestimten Häusern (Capellen) der Meditation über das Gesetz, die Weissagungen der Propheten und die Psalmen, und verloren sich in allegorische Erklärungen, deren Ausschweifendes in der Art ihrer contemplativen Studien zu suchen ist. Um für die Meditation desto fähiger zu werden, beobachteten sie nicht nur eine sehr strenge Frugalität und Mäßigkeit, sondern auch häufige Fasten. An jedem siebenten Tage hielten sie gottesdienstliche Versamlungen, wo der älteste von ihnen über einen Gegenstand der Religion öffentlich redete. Ausser der Ehrfurcht, die sie dem Alter weihten, erkanten sie ebenfalls keinen Unterschied des Ranges und Standes, und erklärten Herrschaft und Knechtschaft als der Natur zuwider. Zuweilen stellten sie gemeinschaftliche Mahle an, so genannte Liebesmahle, wobey Hymnen gesungen, und religiöse Unterredungen gepflogen wurden *).

Die

*) Die classischen Stellen über die Essener sind beym *Ios.* de bello iud. II, 12. *Philo* de vita contemplat. p. 457. T. I. Opp. ed. Mangey. Vergl. *Basnage* hist. de Iuifs, liv. II, ch. 20. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 765.

Die Geſchichte der jüdiſchen Parteyen in Beziehung auf Religionsphiloſophie verbreitet ein helles Licht

Man hat darüber geſtritten, ob die Eſſener heidniſche Philoſophen (*Io. Ioach. Langii* Diſſ. quae demonſtrat, Eſſaeos non fuiſſe Iudaeos, ſeu peculiarem Iudaeorum ſectam, ſed philoſophos barbaricos iudaizantes. Hal. 1721. 4), oder philoſophiſche Juden, oder eine Art chriſtlicher Mönche geweſen? Ihre Grundſätze und ihre Lebensweiſe ſchienen zu jeder dieſer Vermuthungen berechtigen zu können. Euſebius (Hiſt. II, 17) nahm ſie geradezu für Chriſten, und ihm ſind in dieſer Behauptung mehr neuere Gelehrte, Montfaucon, Helyot u. a. gefolgt (Le livre de *Philon de la vie contemplative* ſur l'original Grec, avec des obſervations, ou l'on fait voir, que ces *Therapeutes*, dont il parle, etoient Chretiens. Paris 1709. 8. — Lettres pour et contre la fameuſe queſtion, ſi les Therapeutes etoient Chretiens. Paris 1712. 8. Der Verfaſſer der Briefe gegen die Behauptung M's war J. Bouhier. — S. auch die Preface zur Hiſtoire des ordres religieux von Helyot). Daß ſie inzwiſchen Juden waren, iſt aus den Beſchreibungen von Joſephus und Philo klar genug, und von Hennann (Act. philoſ. Vol. III. p. 512.) und Brucker bis zur hiſtoriſchen Evidenz erwieſen worden. Vgl. Stäudlin's Progr. de hiſt. theolog. moral. apud Ebraeos ante Chriſtum p. 28. — Wie auffallend die Lebensart der Eſſener zu ihrer Zeit geweſen ſeyn muß, erhellt aus einer Stelle beym Plinius (Hiſt. nat. V, 17): Ita, per ſaeculorum milia, incredibile dictu, gens aeterna eſt, in qua nemo naſcitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia eſt. Harte äuſſerliche Schickſale, welche die Juden zum Theile erfuhren, Ueberdruß des geſelligen und bürgerlichen Lebens, ſcheinen am meiſten zur Entſtehung und in der Folge zur Ausbreitung der Partey der Eſſener beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Urſachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überſpannten ſchwärmeriſchen Religioſität ſelbſt eine beſondere Rechtfertigung fand. Was die

Licht über die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Wird Jesus Christus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unsere positive Religion darstellt, und die der Geschichtschreiber der Philosophie nicht aufzuklären vermag, so erscheint jener erhabene außerordentliche Mensch als ein jüdischer Weiser, innigst vertraut mit dem religiösen Bedürfniße seines Zeitalters, und von der Gottheit dazu ersehen, durch seine Lehre und sein Leben jenen zu veredeln, und diesem abzuhelfen. Es ist ein schmerzlicher historischer Verlust für uns, daß wir über die frühere Jugendgeschichte Christi, über die Art seiner Bildung, bis er seinen für die gesamte Menschheit so wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, nicht unterrichtet sind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundsätze der Essener in Ansehung der Religion und Moral, und ihrer gesamten Lebensweise, mit der Lehre und dem Wandel Christi, hat man mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthet, daß Christus frühe mit den Essenern (vielleicht bey seinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu seinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen oder empfangen habe. Man denke sich, daß irgend ein anderer Essener von der Vorsehung mit Muth und Kraft ausgerüstet worden wäre, zur Verbesserung der Religionsverfassung und Sittlichkeit der Völker, zunächst aber des jüdischen Volks in Palästina, öffentlich zu lehren und zu handeln,

die Essener durch ihre Begünstigung der Ehelosigkeit der Gesellschaft entzogen, bemühten sie sich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moralische Erziehung sie sorgten, zu ersetzen.

deln, wie es dem Geiſte ſeiner Partey gemäß geweſen wäre; er würde kein anderes Benehmen beobachtet und keine andere Lehre verbreitet haben, als wie uns die Geſchichte von den Thaten und Lehren Chriſti erzählt. Bey dem ſchneidenden Contraſte, den die in Paläſtina herſchenden Parteyen der Phariſäer und Sadducäer durch ihre Grundſätze und ihren Wandel mit der vernünftigern Religioſität und moraliſchen Denkart der Eſſener machten, würde auch jeder andere Eſſener, den wir in Chriſti öffentliche Verhältniſſe verſetzten, eben ſo herzlich und lebhaft gegen den Frohndienſt Gottes und die Entweihung ſeines Tempels, gegen die ſclaviſche Anhänglichkeit an das geſchriebene moſaiſche Geſetz, und den Buchſtaben desſelben, vollends an das ſo genante mündliche Geſetz, gegen das Phariſäiſche Syſtem der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerſtörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zuſtand der moraliſchen Vergeltung geeifert haben, wie Chriſtus wirklich that; ohne darum das Moſaiſche Geſetz nach ſeinem wahren Geiſte und einem richtigen Verhältniſſe zur moraliſchen Beſtimmung des Menſchen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächſten, Tugend des Herzens, und nicht bloß durch äuſſere Werke, Bändigung ſinnlicher Begierden durch das ſittliche Gebot Gottes, Ausſicht auf einen künftigen Zuſtand moraliſcher Seligkeit oder moraliſchen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes: dieß waren die Grundzüge der Eſſeniſchen Religion und Moral, und ſie ſind nicht minder die Grundzüge der rein evangeliſchen Lehre Chriſti. Man kann und muß aber auch annehmen, daß Chriſtus nach ſeiner Weißheit in Be-

zie-

ziehung auf die religiöse Vorstellungsart manches im Essäismus abgeändert, und insbesondre den moralischen Theil desselben in nähere Verbindung mit dem gemeinen gesellschaftlichen Leben gesetzt habe. Eine noch genauere Uebereinstimmung im Lehren und Handeln mit den Essenern ist bey den ersten Schülern Christi, und den ersten Ausbreitern der christlichen Religion bemerklich. Mehrere von diesen waren vermuthlich selbst Essener, und dadurch schon zum Christenthume vorbereitet worden, ehe sie sich eigentlich zu demselben bekanten. Soferne sie nachher Lehrer desselben wurden, behauptete dennoch der Geist des Essenismus auf ihre Lehre einen fortdauernden Einfluß, einen stärkern oft, als er hätte haben sollen. Durch Christus hatte die Essenische Partey, die bis dahin zerstreuet war, ein Haupt bekommen, unter welchem sie sich zu einer großen Gesellschaft vereinigte. Daß mit dem Essenismus die Idee vom Messias verbunden, und gleichsam darauf gepfropft werden konte, läßt sich leicht daraus erklären, daß die Essener, bey allen ihren Abweichungen von der herschenden Volksreligion, doch gewisse jüdische Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Messias einer der vornehmsten und interessantesten für sie war. Auch erhielt dieser Begriff selbst durch Christi Lehre einen ganz andern Sinn, als er bis dahin gehabt hatte, so daß er mit dem Essenismus verträglich wurde. Uebrigens giebt es, wie schon oben bemerkt ist, in der Geschichte und dem Evangelium Christi eine Seite, die für die profane Forschung keiner historischen Aufklärung fähig ist, und nur Gegenstand eines religiösen Glaubens seyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Christi zur Gottheit, das Werk der Erlösung und die gesamte Art der Ausführung desselben, die Wun-

der-

derthätigkeit Christi ꝛc. Genug wenn sich der Ursprung des Christenthums irgend aus historischen Umständen der Zeit erklären lassen sollte, so kann er noch am beßten aus der Geschichte des Essenismus erklärt werden. Auch verlor sich die Partey der Essener sehr bald in die Partey der Christianer. Diese nahmen von jenen in der Folge sogar die Einrichtung der gesellschaftlichen Lebensart, des äussern Gottesdienstes, die Liebesmahle an, oder die Essener änderten diese nicht ab, auch nachdem sie Christen geworden waren. Die Standhaftigkeit der ersten Christen in der Behauptung ihres religiösen Glaubens bis zum Märtyrertode war dieselbe, durch welche sich auch die Essener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem seiner Briefe an den Trajan über die Christen liest, so ist es, als ob man darin die Beschreibungen des Josephus und Philo von den Essenern wiederfände *).

Eine genauere Charakteristik verdient noch die Religionsphilosophie des Philo, wie sie in seinen Werken dargelegt ist, weil sie die Philosophie der Essener, besonders der Therapeuten, am vollständigsten enthält, ob sie sich gleich der Platonischen Phi-

*) Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Vespasianus mit den Juden führten, und der sich mit der gänzlichen Zerstörung Jerusalems durch den Titus endigte, wurden oft die härtesten Martern vornämlich gegen die Essener vergeblich angewandt, und sie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, um zur Anbetung der römischen Götter und der Bildnisse der Cäsaren zu bewegen. Dieser Geist unbiegsamer Standhaftigkeit war auch unter den Christen der ersten Jahrhunderte allgemein.

Philosophie mehr nähert. Die Hauptabsicht des Philo war, die Urkunden seiner vaterländischen Religion auf eine solche Art auszulegen, daß ihr Ansehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quelle erschienen, aus denen die vornehmsten Stifter der griechischen Weißheit, namentlich Plato, geschöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefachen Sinn der Mosaischen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verstanden werden solle. Es gebe erstlich einen wörtlichen Sinn, sofern die Gottheit durch Moses sich zu der Unwissenheit und Einfalt des ungebildeten jüdischen Volks herabgelassen, und unter mannichfaltigen sinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber sich derjenige nicht halten müsse, der in den wahren Geist der jüdischen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe weytens, behauptete er, einen allegorischen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geschichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menschen, die ihren Verstand durch philosophisches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Mysterien fähig geworden wären, ertheilt werden könne. Dieser allegorische Sinn stelle die eigentliche und wahre jüdische Religionsweißheit dar. Nach dieser Voraussetzung läßt sich das Eigenthümliche der Religionsphilosophie des Philo, die er aus den Schriften des Moses und der Propheten entwickelte, oder vielmehr in diese hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: Erstlich: Gott ist die Weltseele, die der leblosen Materie die Form mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze hervor-

vorbrachte. Nicht nur die Moſaiſche Geſchichte der Weltſchöpfung kann vom Daſeyn Gottes überzeugen, ſondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchſt weiſe Urſache ſchließen läßt. Dieſe Betrachtung inzwiſchen iſt nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Dieſe wird eigentlich erſt erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem in Nachdenken verſunkenen menſchlichen Geiſte ſelbſt eine Anſchauung ihrer Exiſtenz gewährt. Das Anſchauen Gottes kann nur geſchehen durch das Auge der Seele, die ſich, um nicht in dieſem Anſchauen gehindert zu werden, oder um auch erſt zu demſelben zu gelangen, von dem Körper losreiſſen, und über alle materielle Subſtanzen zu den intellectuellen Gegenſtänden erheben muß. Zweytens: Die Gottheit ſelbſt kann auch nicht durch das Auge der Seele erkant werden. Die Seele kann nur wiſſen, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Aber ſein Weſen wird für das Urlicht gehalten. Sein Ebenbild iſt der Logos, glänzender als Feuer. Die Seele des Menſchen iſt ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menſchen το Ον genant werden. Drittens: Die Gottheit iſt ihrer Subſtanz nach in keinem Orte, und kann durch keinen Ort eingeſchloſſen werden. Sie iſt als unkörperliches Weſen unendlich, und hat in ſofern außerhalb der Körperwelt ihren Sitz. Aber ſofern das Univerſum in einem Orte iſt, und die Gottheit das Univerſum umſchließt, kann ſie der Ort des Univerſums heißen. In Rückſicht auf ſich ſelbſt iſt ſie ihr eigner Ort und Gegend. Sie erfüllt und begrenzt ſich ſelbſt. Der Raum entſtand erſt bey oder nach der Schöpfung. Eben ſo die Zeit als das Maaß der Bewegung der Körperwelt. Die Gott-

heit

heit lebte im Urbilde der Zeit (αἰών), wo nichts vergangen, gegenwärtig, oder künftig ist. Sie ist ohne Anfang, ohne Ende, und allwissend. Viertens: Die Gottheit ist unveränderlich ihrer ganzen Natur nach. Sie steht als Ov in keiner Beziehung zum Geschaffnen. Aber sie hat unzählige relative Kräfte und Eigenschaften zur Bildung und Erhaltung der Körperwelt, und in Beziehung auf die Menschen. Jene Eigenschaften sind die moralischen; die durch diese erzeugten Ideen der Gottheit; die dienenden Engel, bald als aus dem göttlichen Verstande emanirte Substanzen, die sich, wie Strahlen, durch das Universum verbreiten, bald als gezeugte erschaffene Substanzen, deren sich die Gottheit für ihre besondern Zwecke bedient. Vermöge dieser Eigenschaften ist die Gottheit überall zugegen, wenn sie gleich als Substanz für sich selbst jenseits des Himmels ihren Sitz hat. Fünftens: Die Gottheit hat, wie die Menschen, einen zwiefachen Logos. Der erste ist der göttliche Verstand. Er enthält die Muster (ideas) aller Dinge, und alles dessen, was geschehen und ausgeführt werden soll. Der Inbegriff dieser Muster macht die intelligible Welt, oder die Idealwelt aus. Sie ist also nichts anders, als wie der Verstand der Gottheit, die im Begriffe war zu schaffen. Gott wollte die Sinnenwelt aber so vollkommen, als möglich, bilden. Er mußte also die Idealwelt, das Muster jener (den Logos), so vollkommen, wie möglich, d. i. sich selbst, als dem einzigen höchsten Gute, gleich machen. Daher wurde dieser Logos das Ebenbild Gottes. Als erstes Product der Thätigkeit Gottes ist er der erstgebohrne älteste Sohn desselben, im Gegensatze zur Sinnenwelt, als dem jüngern Producte. Die Sinnenwelt erreicht die Idealwelt an

Vollkommenheit nicht; ſie iſt nur eine unvollkommene Nachbildung dieſer. Das intelligible Licht übertrifft alles ſo an Glanz, wie der Tag die Nacht. Sechstens: Der zweyte Logos iſt die Rede (λογος προφορικος) oder der Inbegriff der göttlichen Eigenſchaften, ſofern ſie auf die Sinnenwelt wirken. Er wird mit der Rede des Menſchen verglichen, die ſich durch die Sprachwerkzeuge äuſſert, und hat wie dieſe den erſten Logos zur Quelle. Ueberhaupt bezeichnet er die Wirkung der Gottheit auf die Welt. Daher läßt ſich die Wirkung Gottes durch die Redensarten bezeichnen: Gott ſprach oder befahl. — Gott ſandte den Logos in die Welt und wirkte durch dieſen — Gott ſandte eine ſeiner Eigenſchaften ab, um ſeinen Willen auszurichten. Siebentens: Gott iſt das ſeligſte, glücklichſte, vollkommenſte Weſen. Die Freude iſt ſein innerer Sohn; die Güte ſteht ihm zur Rechten. Er iſt allein weiſe, und der Urquell aller Weißheit für die Menſchen. Die göttliche Weißheit iſt von der menſchlichen verſchieden, wie das Urbild von der Nachahmung. Gott iſt als Weltſchöpfer der Vater; aber die Weißheit iſt des Schöpfers Mutter; er begattete ſich mit dieſer (im myſtiſchen Sinne), theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, wodurch ſie ſchwanger wurde, und ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebahr. Mit der Gerechtigkeit Gottes iſt die Gnade verbunden. Dadurch wird das menſchliche Geſchlecht wenigſtens im Ganzen erhalten, das ſonſt vor Gott verdamt ſeyn würde. Gott ſchuf die Welt, und beherſcht ſie durch ſeine Kraft. Er ſtraft die Sünder, um ſie zu verbeſſern. Seine Vorſehung verhütet den Misbrauch der Freyheit. Er iſt der höchſte

Ge-

Gesetzgeber und der Quell aller Gesetze. Alle Wirkung dieser Kräfte äussert Gott durch seine Rede. Achtens: Der Logos als der erstgebohrne Sohn Gottes ist das Werkzeug desselben bey der Weltschöpfung. Er ist das Weltideal, nach welchem Gott die Materie bildete. Er ist das Werkzeug, wodurch Gott das Weltganze regiert, und in seinem Gange erhält. Er ist der Lehrer der Weißheit für tugendhafte Menschen, der wahre Hoheprieſter, der keiner Sünde fähig ist, der Fürsprecher und Vermittler zwischen Gott und Menschen. Er ist der Geist der Gottheit, sofern er den Menschen belehrt.

Die obigen Begriffe wurden vom Philo auf die Erklärung der Weltschöpfung angewandt, wie sie in der Mosaischen Kosmogonie erzählt wird. Jede Schöpfung erfordert ein bildendes Wesen (το ὑφ' οὗ); eine Materie (το ἐξ οὗ); etwas, wodurch gebildet wird (το δι' ὃ); und eine Ursache, warum es gebildet wird (το δι' ὅ). Bey der Weltschöpfung war das erste die Gottheit; das zweyte die vier Elemente; das dritte der Logos; und das vierte die Güte Gottes. Die ungebildete rohe Materie nennt Philo ουκ ον, μη ον; worunter er also nicht das Nichts versteht. Da Gott der Materie erst Bewegung und Form mittheilte, so ist die Welt nicht ewig, sondern erschaffen. Die sechs Schöpfungstage des Moses bezeichnen nur die Ordnung, in welcher die Welt gebildet wurde; denn vor der Schöpfung ist keine Zeit denkbar. Gott schuf zuerst die Idealwelt, und darauf die sichtbare nach der idealen. Bey der Schöpfung des Menschen nahm Gott nicht allein Theil, wie an der Schöpfung der übrigen Werke, die er allein vollbrachte. Bey jener redete er vorher andere an, weil der Mensch ein Geschöpf seyn sollte, das der Tugend und des Lasters

fähig wäre; Gott aber das Böſe haßt, es alſo ihm nicht ziemte, die Schöpfung des Menſchen allein zu beſorgen. Die Vorſehung Gottes erſtreckt ſich über die Guten, wie die Böſen. Das Uebel iſt theils zur Erhaltung des Ganzen erforderlich, theils nothwendige Folge der Veränderung der Elemente, theils Strafmittel in der Hand Gottes zur Züchtigung des Böſen, theils endlich Folge ſelbſt verſchuldeten Unglücks. Die Israelitiſche Nation hat ſich Gott zum Gegenſtande einer beſondern Vorſehung und Belehrung auserwählt, und mit dem einzigen wahren Prieſterthume für die Menſchheit beſchenkt. Unter allen abwechſelnden Schickſalen des Volks hat er wunderbar für die Erhaltung der Geſetze desſelben geſorgt. Einſt wenn die ganze zerſtreute Nation einſtimmig ihre Geſetze befolgt, und diejenigen, die wegen ihrer Sünden als Sclaven weggeführt ſind, ſich beſſern, wird die Gottheit, nach der Moſaiſchen Weiſſagung, durch die Bitten der Stammväter des Geſchlechts bewogen, ihnen verzeihen. Sie werden unter Anführung einer ihnen allein ſichtbaren himliſchen Geſtalt in's alte Vaterland zurükkehren, dort einer größern Glückſeligkeit genießen, während ſie ihre Feinde zum Unglücke verdamt ſehen. Die wilden Thiere werden alle zahm werden. Das Land wird vor Einfällen der Feinde ſicher ſeyn. Ein Mann wird an der Spitze der Frommen ausziehen, ſich große und zahlreiche Nationen durch Liebe, Ehrfurcht oder Furcht unterwerfen. Es wird allgemeiner Ueberfluß herſchen. Die Frommen werden ſich nur göttlichen Betrachtungen überlaſſen, und von allen Affecten und Leidenſchaften befreyt ſeyn.

Auſſer den ſichtbaren Geſchöpfen, womit Gott die Elemente anfüllte, gab er auch der Luft unzählige unſichtbare Bewohner oder Geiſter (ψυχας), ohne

ohne irdischen Körper, frey vom Bösen, und unsterblich. Einige derselben sind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel, λογοι, genant. Sie sind die untergeordneten Regierer der Gottheit, die Schutzgeister der Menschen, und ihre Fürsprecher bey Gott. Böse Engel sind nur die bösen Seelen der Menschen, in denen der Geist Gottes nicht wohnt, und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Ausser jenen höhern Engeln giebt es auch solche, die der Erde näher sind, auf die Erde herabsteigen, und sich in Körper einschliessen lassen, welche jene immer verschmähen. Auch die Gestirne haben eine sündenfreye Seele; aber ihnen gebührt deßwegen keine Verehrung, sondern nur der Gottheit.

Vorzüglich merkwürdig sind noch die Begriffe des Philo von der Natur des Menschen. Der Mensch besteht aus Seele und Körper. Jene ist theils vernünftig, theils unvernünftig. Zu dem vernünftigen Theile der Seele (το λογικον) gehören der Verstand (νους, λογισμος, ψυχη λογικη), das Vermögen der Sinne (αισθησις, ψυχη αισθητικη), und das Sprachvermögen (λογος, φωνητηριον οργανον). Zu dem unvernünftigen gehören der Sitz der Leidenschaften (θυμος, το θυμικον), und der Sitz der physischen Begierden (επιθυμια, το επιθυμητικον). Der Mensch überhaupt ist also ein vernünftiges sterbliches Thier. Inzwischen ist sich Philo in dieser Abtheilung nicht immer gleich; er nimt auch andere Abtheilungen an. Der Grundstoff des Menschen ist von dreyfacher Art. Der Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt. Der sterbliche Theil der Seele ist Blut. Das Wesen des Verstandes ist göttlicher Geist, ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit.

Es kommen aber auch über das Weſen der Seele in den verſchiedenen Schriften des Philo verſchiedene Meynungen vor. Den Verſtand des Menſchen hat die Gottheit ihrem Logos ähnlich, oder zu ihrem eigenen Ebenbilde gemacht. Inſofern iſt der Menſch mit der Gottheit verwandt, wie ſein Körper mit der ganzen Natur. Der unſterbliche Theil des Menſchen exiſtirte ſchon vor der Schöpfung des Körpers. Der Ausdruck: Gott habe dem Menſchen lebendigen Odem eingehaucht, heißt: Gott habe die Seele von ſeinem ſeligen Sitze zum Körper geſandt, um dieſen zu bewohnen. Gott ließ zur Auszeichnung und Hervorhebung des Guten auch das Böſe entſtehn. An ſich war die unſterbliche Seele gut und reiner Natur. Die Sinne ſind weder gut noch böſe; ſie ſind aber des Guten, wie des Böſen, empfänglich. Hingegen der unvernünftige Theil der Seele, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, iſt böſe, und der Gottheit verhaßt, wie der Körper. Daher iſt die unſterbliche Seele im Körper wie in einem Gefängniſſe, einem Sarge, oder Grabe. Jedem Haupttheile der Seele verlieh Gott eine Tugend, um ihn zu regieren; dem Verſtande die Klugheit (φρονησις); den Leidenſchaften die Tapferkeit (ανδρια), und den Begierden die Mäßigung (σωφροσυνη). Wenn jene Tugenden wirklich herſchen, komt eine vierte hinzu, die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), welche die Güte des Charakters vollendet. Der Gerechtigkeit ſteht die Ungerechtigkeit (αδικια) entgegen, wenn der unvernünftige Theil der Seele den vernünftigen beherſcht. Die Seele iſt frey, und kann nach eigener Willkühr gut oder böſe handeln; ſie iſt alſo auch für das letztere verantwortlich. Der erſte geſchaffne Menſch war das ſchönſte Ebenbild des göttlichen Logos, ungeſ

geschwächt und unverderbt durch Leidenschaften und Begierden, im Genusse des Ueberflusses und der Reize der Natur. Aber das Weib ward die Ursache des menschlichen Elends. Ihr Anblick erweckte im Manne den Trieb zur Fortpflanzung des Geschlechts, und damit den Trieb zur Wohllust, die das selige und unsterbliche Leben in ein unglückliches und sterbliches verwandelt. In der Folge artete das Menschengeschlecht immer weiter zum Bösen aus. Philo glaubte auch, daß der Sündenfall und das darauf erfolgte größere moralische Verderbniß der nachherigen Generationen die Gottheit veranlaßt habe, ihrer Güte Schranken zu setzen, und die Natur minder fruchtbar werden zu lassen, wodurch die Menschen zur Arbeit gezwungen wurden, um ihr Leben zu fristen. Jedem Menschen ist nach dem Sündenfalle der Hang zum Bösen und eine Menge von Uebeln angebohren, von denen er sich nicht losreissen kann. Niemand stirbt, ohne in seinem Leben gesündigt zu haben. Inzwischen sendet Gott, um die Menschen zur Tugend zurückzuführen, seinen Geist oder die Weißheit zu ihnen herab, und es komt nur auf sie an, ob sie denselben bey sich aufnehmen wollen. Ueberhaupt verlangt die Bildung zur Tugend Schärfung und Uebung des Verstandes durch Philosophie, Hingebung zum göttlichen Logos, Kampf gegen die Sinnlichkeit, gänzliche Losreissung der Seele vom Körper. Den Bösen giebt die Gottheit vielfache Veranlassung und Hülfsmittel zur Besserung. Wer diese verschmäht und im Bösen beharrt, erstirbt in Sünden den ewigen Tod, und geräth dadurch in das tiefste moralische Elend, hoffnungslose Traurigkeit, und beständige Furcht. Dies ist der moralische Tod des Menschen, verschieden von dem physischen (der bloßen Trennung

des Leibes und der Seele), als welcher an ſich ſelbſt gleichgültig iſt. Die Tugendhaften belohnt die Gottheit im Alter durch wahre Weißheit, Freude und Glückſeligkeit; die Böſen kehren nach dem Tode gleich in Körper, als die Sitze böſer Begierden und Leidenſchaften, zurück. Die guten Seelen erheben ſich zum Aether, und wohnen dort in alle Ewigkeit.

Auſſer den angezeigten Hauptbegriffen des Philo will ich hier noch einiger beſonderer Züge erwähnen, die ſeiner Philoſophie eigenthümlich ſind. Philo hatte nicht nur das Platoniſche Syſtem ſtudirt, ſondern auch das Pythagoreiſche, Stoiſche und Ariſtoteliſche. Von allen dieſen findet man in ſeinen Schriften Spuren, nicht nur, daß er ſie hiſtoriſch kante, ſondern daß er auch Manches daraus in ſeinen philoſophiſchen Lehrbegriff aufgenommen hatte. Das Pythagoriſche Zahlenſyſtem nahm er in dem Sinne, welchen es im ſpätern Zeitalter erhielt, und wo es mit der Platoniſchen Ideenlehre identificirt wurde. Auch die Stoiſche Abtheilung der Seelenkräfte, auſſer der oben angeführten, komt bey ihm vor. Eben ſo braucht er die Ariſtoteliſchen Begriffe der δυναμις, der ενεργειαι, der εντελεχειαι. In der Lehre von der Schöpfung der Welt nimt er mit dem Ariſtoteles an, daß die oberſte Urſache der Welt weder ſelbſt bewegt, noch bewegt wird. Seine Meynung von der Natur des Himmels iſt die Ariſtoteliſche. Bey ſeinen Begriffen von Gott verliert er ſich übrigens oft in transſcendenten Unſinn. Gott iſt einfach; aber gleichwohl nicht das, was wir Einheit nennen; er iſt ſelbſt über die Einheit (nach unſerm Begriffe) erhaben. Gott iſt der Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber über alle unſere Ideen hiervon. Er iſt vollkommen, aber höher als die Vollkommenheit

heit selbst. Das Resultat ist: Gott selbst kann nur sich selbst erkennen. Die Idealwelt des Philo unterscheidet sich von der Platonischen nicht allein durch die mannigfache figürliche Darstellung und Personification jener, durch welche sie oft fast unkentlich wird; sondern auch dadurch, daß Philo die Idealwelt durch die Gottheit erst bilden, hervorbringen ließ; dahingegen Plato sie mit der Gottheit gleich ewig setzte. Beym Philo ist die Idealwelt der erstgebohrne Sohn Gottes. Daß er auf diese Abänderung gerieth, hat seinen Grund in der Natur unsers Vorstellungsvermögens selbst, wo das Vorstellende vor der Vorstellung hergehend gedacht werden muß, und diese als Wirkung, als Product jenes. Da Philo einmal die Gottheit als vorstellende Kraft dachte, so war der Irrthum leicht, daß er die Natur eines endlichen Vorstellungsvermögens auf sie übertrug; ein Irrthum, den Plato glücklich vermied. Philo hypostasirt die Idealwelt auch ganz bestimt und ausdrücklich, und das hat sehr viel beygetragen, neuern Geschichtforschern der Philosophie die Meynung annehmlich zu machen, Plato habe dies ebenfalls gethan; zumal da die Art, wie sich dieser zuweilen über die Ideenwelt und ihr Verhältniß zur Gottheit ausdrückt, die Meynung zu begünstigen scheint. Aber Plato dachte sich in der That unter der Idealwelt nichts weiter als den göttlichen Verstand selbst, dessen Ideen freylich die absolutesten Realitäten sind. Ein höchst sonderbarer und abentheuerlicher Sprung der vernünftelnden Phantasie war es beym Philo, daß das Bild von der Idealwelt, als einem Sohne der Gottheit, ihn verleitete, so wie andere, die, wie er, philosophisch schwärmten oder schwärmend philosophirten, die Idealwelt als einen Menschen zu meta-

phorisiren, als den Idealmenschen, Urmenschen, ουρανιος ανθρωπος (der mit dem αυταιθρωπος des Plato nicht zu verwechseln ist). Vielleicht hat auch ein Zoroastrisches Philosophem hierauf Einfluß gehabt. Die Cabbalisten haben in der Folge die Idee von dem himlischen Menschen sehr weit ausgesponnen. Da die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt ist, so machte Philo auch sie wiederum zu einem Menschen, unvollkomner als der himlische Mensch. Hiermit verträgt sich denn auch die Vorstellungsart, die Philo von der Einwirkung Gottes auf die Welt hatte, und daß er diese unter dem Bilde der Rede versinnlichen konte. Gott redete zu dem himlischen Menschen, (der auch als der erste Diener der Gottheit, als der Erzengel (αρχαγγελος), charakterisirt wird), und zu dem jüngern Urmenschen (der Sinnenwelt), heißt nichts anders, als: Gott wirkte Kraft seines Verstandes und Willens auf die erschaffnen Wesen. Wegen der figürlichen Sprache und mystischen Denkart muß man beym Philo nicht immer eine genaue Bestimtheit der Begriffe erwarten, z. B. nicht in seiner Schöpfungstheorie, und in den Lehren über das Verhältniß der Sinnenwelt, insbesondre des Menschen, des menschlichen Verstandes und der menschlichen Thätigkeit, zur Idealwelt und zur Gottheit. Eine Folge des Mysticismus war auch die Meynung, daß ein eigentliches Anschauen des Daseyns der Gottheit möglich sey, wozu man sich durch strenge Tugendübung, Reinigung, Fasten, Enthaltsamkeit überhaupt, fähig machen könne. Wer diese Fähigkeit erworben hat, ist ein Ascet (ασκητης). Das Anschauen der Gottheit, und die damit verbundene unmittelbare Belehrung der Gottheit, ist ein Zustand der Ekstase. Die Veranlassung zu diesen

Schwär-

Schwärmereyen konte schon die ursprüngliche Platonische Philosophie geben.

Während in Griechenland selbst der philosophische Synkretismus, der sich immer neben dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Pyrrhonismus behauptete, doch nur sich auf die Systeme der ältern griechischen Schulen erstreckte, ohne daß seine Urheber und Beförderer die Lehren dieser Systeme selbst entstellt hätten, bekam er in Alexandria eine ganz andere Richtung, und durch diese ein eigenthümliches Gepräge. Jene Stadt war unter den Ptolemäern durch ihre Lage gleichsam im Mittelpuncte von Europa, Asien und Afrika, durch die mannichfaltigen Begünstigungen ihrer Einwohner von Seiten der Regenten, durch die innern politischen Zerrüttungen in Griechenland und Kleinasien und andere zufällige Umstände, der Hauptsitz des Welthandels geworden. Ihre ursprünglichen Einwohner waren theils Aegyptier, theils Griechen, theils Juden. Aber es war eine natürliche Folge des Handels, daß Menschen aus allen damals cultivirten und irgend an dem Handel theilnehmenden Nationen dorthin kamen, sich dort niederliessen, und ihre Gewerbe, Handwerke, Künste und Kentnisse mit sich brachten und verbreiteten. Hierdurch mußten der Ton, die Sitten und die Denkart der Alexandriner ein Gemisch aus den Individualitäten aller der Nationen werden, aus denen sie bestanden. Der religiöse Cultus, der finstere Aberglaube, und der bizarre Kunstgeschmack der Aegyptier; die Religion und Philosophie der Juden, welche sie aus ihren heiligen Büchern herleiteten, so wie ihre darauf gegründete Nationaldenkart, Sitten und Gebräuche; der zwischen durch Philosophie erzeugtem Libertinismus und durch ererbte Vorurtheile genähr-

nährter Anhänglichkeit an die vaterländische Religion schwebende Sinn der gemeinen Griechen und Römer; die Neigung der Aufgeklärten unter diesen Nationen bald für dieses, bald für jenes griechische System, bald für den Synkretismus, bald für den Skepticismus; die aus dem Oriente wie in einem unaufhaltbaren Strome sich verbreitenden Zoroastrischen Philosopheme, die Magie, Theurgie und Astrologie; dieses alles verbunden mit den politischen Ereignissen der Zeit, und mit der ausschweifendsten Ueppigkeit und dadurch entnervten Weichlichkeit im Lebensgenuße bey den höhern oder reichern Ständen; was konte es anders hervorbringen, als eben die wunderlichen und seltsamen Phänomene in den Charakteren, Lebensweisen, Denkarten, Geschmackslaunen und Philosophieen, die Alexandria aus seinem Schooße gebahr? Der Zufluß von Menschen aus allen Gegenden und Nationen, welchen der Handel verursachte, begünstigte zwar die Blüthe der Künste und Literatur in Alexandria; aber er war es auch auf der andern Seite, der zur Ausartung der Philosophie am nachtheiligsten wirkte. Was die Ptolemäer zur Beförderung der Künste und Literatur im ganzen Umfange derselben thaten, und wodurch sie ihr Andenken auch in der Literargeschichte unsterblich gemacht haben, konte doch die Corruptel jener nicht hindern. Vielmehr beförderten sie diese durch ihre Institute selbst, nachdem einmal der Geist des Zeitalters sich dazu hingeneigt hatte.

Die Verschlimmerung der Philosophie in Alexandria erfolgte stufenweise, je größer die Verbindung des Orts mit auswärtigen Nationen, und je mehr die griechische Philosophie mit einheimischen und ausländischen Vorstellungsarten verknüpft und verwebt

wurde.

wurde. Ptolemäus Lagi, der erste Gönner der Literatur, der selbst ein Leben des Alexander schrieb, das Arrian noch gelesen hat, berief den Stilpo aus Megara, den Strato den Peripatetiker, den Theodor, den Diodorus Kronus an seinen Hof. Man kann sicher hieraus schließen, daß die Philosophie des Königs, des Hofes und des Alexandrinischen griechischen Publicums; sofern diese Männer auf die philosophische Denkart desselben Einfluß hatten, noch sehr weit von der nachher vorzugsweise sogenannten Alexandrinischen Philosophie entfernt gewesen seyn muß. Ptolemäus Lagi fand Unterhaltung und Vergnügen an den philosophischen Disputen jener Griechen. Von ihm selbst bekam Diodor den Namen des Kronus (des Einfältigen), weil er eine ihm vorgelegte Frage nicht gleich beantworten konte, so wie denn der König das Gezänke der Philosophen wohl manchmal nur zur Belustigung brauchte, was die Spöttereyen über den Diodor, den Sosibius u. a. beweisen, deren die Alten erwähnen. Ptolemäus Philadelphus hatte den Strato, und den Philetas aus Cos, einen berühmten Grammatiker und Dichter, zu Lehrern. Auch bey dem Unterrichte der folgenden Könige wurden griechische Philosophen gebraucht. In dem Museum, das Ptolemäus Lagi zu Alexandria stiftete, und dem er den Demetrius Phalereus zum ersten Vorsteher gesetzt haben soll, wurden wohl lauter griechische Gelehrte auf öffentliche Kosten unterhalten, deren Bestimmung es war, ganz für die Wissenschaften zu leben, und alle damals bekante Zweige der Literatur sorgfältiger zu bearbeiten. Es scheint auch, daß die Anhänger der verschiedenen griechischen Schulen hier Zutritt fanden, und besondere Collegia oder Classen

sen bildeten. Wenigstens hob Caracalla in der Folge aus Haß gegen den Namen des Aristoteles, den er für den geheimen Mörder seines Idols, des Alexander, hielt, die συσσιτια der Peripatetiker in Alexandria auf, und entzog ihnen die Emolumente, die ihnen der Stat, so wie andern Gliedern des Musenums, seit den Regierungen der Ptolemäer gegeben hatte, und die von den Römern bis dahin nicht geschmälert, vielmehr erhöht waren. Es müssen also doch verschiedene Classen der Philosophen nach der Verschiedenheit der Schulen im Museum gelebt haben. Die berühmte Alexandrinische Bibliothek konte fast nichts anders als wie Werke der griechischen Literatur enthalten, wenigstens unter den ersten Ptolemäern. Selbst die hebräischen Bücher des alten Testaments mußten in das Griechische übersetzt werden. Späterhin kamen Werke der römischen Literatur hinzu, zumal nachdem Aegypten eine Provinz der römischen Kayser geworden war. So kommen auch bey den Alten mehr einzelne griechische Philosophen vor, die unter den Ptolemäern und den Kaysern der beyden ersten Jahrhunderte entweder im Museo, oder doch überhaupt in Alexandria lebten. Die Stoiker scheinen in Alexandria am wenigsten Beyfall gefunden zu haben, vermuthlich weil ihre Grundsätze zu der luxuriösen und sittlich verderbten Lebensart des Hofes und des Alexandrinischen Publicums am wenigsten paßten. Sphärus, ein Stoiker, war der Lehrer des Philopator, und ihm vom Cleanth empfohlen. Aber unbekant war die Stoische Philosophie deßwegen in Alexandria nicht, was schon aus Philo's Schriften erhellt. Desto zahlreicher und beliebter waren dagegen die Epikureer, Cyniker und Cyrenaiker. Colotes, der Epikureer, gegen welchen

chen Plutarch schrieb, widmete einem der ältern Ptolemäer eines seiner Werke. Dio Prusaeus schildert die unverschämten liederlichen Sitten der Cynniker in Alexandria, ihre verführerischen Reden auf öffentlichen Gassen an junge Leute. Theodor, der Cyrenaiker, war so geschätzt, daß ihn Ptolemäus Soter als Gesandten an den Lysimachus schickte. Hegesias erhielt von einem der Ptolemäer den Befehl, nicht weiter den Selbstmord zu vertheidigen und zu empfehlen, weil die Philosophie desselben über diesen Punkt mehrere seiner Zuhörer zum Selbstmorde bewogen hatte. Selbst die Kleopatra hatte einen gewissen Philostratus, der von Geburt ein Aegyptier, wiewohl, was schon sein Namen beweist, von griechischer Abkunft war, zum philosophischen Gesellschafter. Den lebhaftesten und allgemeinsten Beyfall erhielt aber in Alexandria die Philosophie des Plato, die auch zu der nachher sich bildenden originalen Alexandrinischen Philosophie den Hauptstoff mit hergab. Da also während den Regierungen der Ptolemäer, und auch unter den Römern, immer Anhänger bestimter griechischer Systeme in Alexandria lebten; so würde wahrscheinlich, wie in Griechenland selbst, nur ein Synkretismus griechischer Philosophieen entstanden seyn, oder man hätte sich mit Auslegung der Schriften älterer griechischer Philosophen begnügt, wenn nicht noch mehr andere Umstände hinzugekommen wären, die eine gänzliche Alteration des Zustandes der Philosophie nach sich gezogen hätten.

Zu den bestimtern Ursachen, welche, ausser dem allgemeinen Einflusse der Localität von Alexandria, die sogenannte Alexandrinische Philosophie erzeugten, dürften vornehmlich folgende gerechnet werden müssen: Erstlich: Das Bestreben der Aegyptier

gyptier und ihrer Prieſter, die ägyptiſche religiöſe Vorſtellungsart und die von ältern Zeiten her in Aegypten herſchenden abergläubiſchen, beſonders magiſchen und aſtrologiſchen, Meynungen, mit der griechiſchen Philoſophie zu vereinigen. Die aegyptiſche Religion war auf Aſtrologie erbauet, und hatte eben dadurch den ägyptiſchen Prieſtern zu merkwürdigen Fortſchritten in der Aſtronomie Veranlaſſung und Aufmunterung gegeben. Die geographiſche Lage Aegyptens und ungewöhnliche phyſiſche Umſtände hatten die Einwohner auch ſchon ſehr früh zu mannichfaltigen Erfindungen von Handwerken und Künſten geleitet. Ihre Hieroglyphenſchrift bewirkte bald eine allegoriſche Vorſtellungsart und Bezeichnungsart in der Sprache überhaupt, und gab ſelbſt gemeinen Erkentniſſen das Gepräge einer tiefer liegenden geheimnißvollen Weißheit. Durch alle dieſe Umſtände hatten die Griechen ſchon vorlängſt ein günſtiges Vorurtheil für ägyptiſche Wiſſenſchaft gefaßt, und dieſes war durch das Geſtändniß mehrer der berühmteſten griechiſchen Philoſophen, daß die Aegyptier ihnen in manchen Feldern der Erkentniß, z. B. der Mathematik, der Aſtronomie, der Naturkunde, der Medicin, überlegen ſeyen, immer beſtätigt und genährt worden. Bey den Aegyptiern und ihren Prieſtern ſelbſt hatte das Bewußtſeyn ihrer Kentniſſe und Kunſtgeſchicklichkeiten einen hohen Nationalſtolz hervorgebracht, der ſich gegen Fremde oft auf eine übermüthige und lächerliche Weiſe äuſſerte, dennoch aber ſeine Wirkung auf die Leichtgläubigkeit dieſer nicht immer verfehlte, da er ſich wirklich zum Theile auf die unleugbare Geſchichte des Volks gründete, und durch manche vorhandene Inſtitute und Kunſtwerke documentirt wurde. Schon zu Herodot's

Zeit

Zeit lebten viele Griechen in Aegypten zerstreut. Sie hatten Vergleichungen zwischen ihren einheimischen Göttern und Religionsgebräuchen und den ägyptischen gemacht, und Aehnlichkeiten zwischen beyden hervorgesucht. Die eleusinischen Mysterien waren offenbar nach der Analogie der ägyptischen eingerichtet. Dadurch war der Versuch, griechische und ägyptische Religion überhaupt zu vereinigen, vorbereitet. Dieser Versuch selbst aber mußte von den ägyptischen Priestern gemacht werden, so bald Aegypten unter die Herrschaft der Ptolemäer kam. Die Griechen, die hierdurch die herschende Volkspartey im Lande wurden, verpflanzten auch ihre religiösen Begriffe und Institute dorthin. Auf der andern Seite aber litt die Anhänglichkeit der Aegyptier an ihre hergebrachte Religion, und die damit verknüpften uralten Einrichtungen des Priesterordens, des Thierdienstes, der Feste und Gebräuche, nicht, daß die Ptolemäer hierin eine Störung oder Abänderung hätten wagen dürfen. Diese würde unfehlbar die heftigste Empörung des fanatischen Volkes nach sich gezogen haben, bey welchem die Ptolemäer kaum ihre Herrschaft würden haben behaupten können. Von diesen Eingriffen in das ägyptische Religionswesen wurden sie durch eine gewisse abergläubische Ehrfurcht vor demselben abgehalten, die in vielen historischen Zügen aus dem Benehmen der Ptolemäer, und in manchen Urtheilen griechischer Schriftsteller aus jenem Zeitalter unverkennbar ist. Die Existenz der griechischen Religion neben der ägyptischen konte aber nichts anders als Vereinigungsversuche von beyden Theilen zur Folge haben. Die Griechen bemühten sich, ihre religiösen Begriffe und Gebräuche (diese letztern, wo nicht ihrer Form, doch ihrem Sinne und Zwecke nach) den ägyptischen zu

aſſimiliren, und die Aegyptier thaten umgekehrt in ihrem Verhältniße zu den Griechen daſſelbe. Wo an eine directe und factiſche Vereinigung der Begriffe und Inſtitute nicht zu denken war, da bedienten ſie ſich der allegoriſchen Erklärungsart, und durch dieſe wurde in jene oft eine Bedeutung hineingetragen, durch welche ſie ſelbſt mit der Philoſophie der Griechen verträglich wurden oder zu werden ſchienen. Ohnehin hatten ſchon die griechiſchen Philoſophen, insbeſondre die Stoiker, lange angefangen, ihre einheimiſche Mythologie, auf welche die Religion ihres Volkes ſich ſtützte, allegoriſch zu deuten. Sie trafen hier alſo mit den ägyptiſchen Prieſtern auf demſelben Wege zuſammen, und konten leichter ſich mit dieſen bey Einem Ziele vereinigen. Am ſichtbarſten iſt dieſe Amalgamirung griechiſcher und ägyptiſcher Religionsideen in den Werken des Lucian, Plutarch, Apulejus, und ſpäterhin des Porphyr, Jamblich, und der Verfaſſer der untergeſchobnen Werke des Horapollo, Hermes u. a. Sofern aber die Religion eines Volkes mit der Philoſophie desſelben auf's genaueſte zuſammenhängt, mußte eben dies Bemühen, griechiſche und ägyptiſche Religionsideen mit Hülfe allegoriſcher Deutung zu vereinigen, auch auf die in Aegypten ſich bildende Philoſophie überhaupt einwirken. Die Köpfe, welche an jenen Bemühungen ſelbſt Theil nahmen, oder mit den Reſultaten derſelben bekant wurden, philoſophirten nicht mehr aus Principien, die in der Vernunft ihre Quelle hatten, oder doch nicht bloß mehr aus ſolchen; ſondern ſie waren in mancherley abergläubiſchen Wahn und myſtiſche Vorurtheile verſtrickt, die ihre Vernunft umnebelten, und Urſache wurden, daß myſtiſche Schwärmerey, Theurgie, Magie, Aſtrologie, verbunden mit dieſen und

jenen

jenen transscendenten Speculationen für echte Philosophie galten *).

Eine zweyte bestimtere Ursache der Alexandrinischen Philosophie, und diese hat am meisten dazu beygetragen, war die Verbreitung der jüdisch-orientalischen Philosophie in Aegypten, und die abermals versuchte Vereinigung derselben mit der griechischen. Die zahlreichen nach Aegypten verpflanzten jüdischen Colonieen brachten ihre heiligen Bücher, die Ehrfurcht vor dem Inhalte derselben, die aus dem Glauben an seine göttliche Abkunft floß, und die mannichfaltigen auf die alten hebräischen Religionsideen gepropften Philosopheme des Orients mit. Sie setzten in Aegypten ihren eigenthümlichen Gottesdienst, ihre eigenthümliche Lebensweise fort. Besonders hatte die jüdische Secte

*) S. Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier, hauptsächlich in den Capiteln über den Plutarch, Horapollo, und die Hermetischen Schriften. — Eine Folge des Bestrebens, griechische und ägyptische Religionsideen zu vereinigen, war denn auch diese, daß sowohl die Griechen als die Aegyptier sich nicht einmal auf einen gegenseitigen Austausch, oder eine Assimilation ihrer einheimischen Religionen einschränkten, sondern auch Jüdische, Persische und Chaldäische Religionsbegriffe in den Bezirk ihres Aberglaubens und ihrer Religionsphilosophie mit aufnahmen. Damals war also eine Epoche — die einzige in der Geschichte — wo Religionen sehr verschiedener Abkunft und sehr verschiedenen Charakters sich vertrugen und in Eins zusammenflossen. In Rom wurden in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt die Götter aller Völker verehrt. Dies hatte seinen Ursprung aus Aegypten, und ist nicht etwa nur aus der Entartung der Römer insbesondre, an Geist und Körper, die freylich gemeiniglich den Uebergang zum gröbsten Aberglauben hervorbringt, zu erklären.

Secte der Essener und Therapeuten einen großen Anhang gewonnen, und da sie in der Folge meistens mit den Anhängern des Christenthums zusammenfloß, so wurde sie selbst in dem Verhältniße zu den Anhängern der ägyptischen und griechischen Religionsgebräuche, und den heydnischen Philosophen überhaupt, die überwiegende Parten. Bevor sich aber noch das eigentliche Christenthum bildete und in Aegypten bekant wurde, bestrebten sich die gelehrten Juden eben so eifrig, wie die ägyptischen Priester und die griechischen Philosophen, ihren Religionsglauben und ihre philosophische Vorstellungsart gegen die Anfechtungen der entgegengesetzten Partenen zu behaupten, den Schutz, die Achtung und Theilnahme der Ptolemäer dafür zu erwerben, und, sofern es sich thun ließe, den Widerstreit der Denkarten dadurch zu heben, daß sie durch künstliche Deutung der verschiedenen Systeme denselben oder einen verwandten Sinn herausbrachten. Die hebräische Religion, so wie sie insbesondre aus den Mosaischen Urkunden geschöpft wurde, war ungleich vernunftmässiger, als die ägyptische. Die Mosaische Kosmogonie war eine ehrwürdige Dichtung des Alterthums, deren Sinn, auch ohne allegorische Auslegung zu Hülfe zu nehmen, der philosophirenden Vernunft Achtung abnöthigte. Mit den ägyptischen Priestern hatten daher die gelehrten Juden ein leichtes Spiel, wenn es auf Vertheidigung ihrer Religionsphilosophie gegen die Anmassungen jener ankam. Ohnehin zeichnete sich die Secte der Essener und Therapeuten, die in Aegypten ihren vornehmsten Wohnsitz hatte, und zu welcher die in ihrer Art aufgeklärtesten und edelsten Männer unter den Juden gehörten, sowohl durch ihre erhabnern, wenn gleich mystischen und

transscendenten Begriffe von der Gottheit, als durch die Strenge ihrer moralischen Lebensart aus, und schon dadurch mußten sie nothwendig ein sehr günstiges Vorurtheil für sich erregen. Aber einen schwerern Kampf hatten die gelehrten Juden mit den griechischen Philosophen zu bestehn. Diese hatten nicht nur an vielseitiger intellectueller Cultur, und eben deßwegen an Auctorität bey dem großen Haufen, sehr viel vor ihnen voraus; sondern sie waren auch die Günstlinge der Ptolemäer, die, selbst Griechen, in der Schule der Griechen erzogen und gebildet und für die Philosophie ihrer Nation im höchsten Grade eingenommen waren. Auch beruhte die griechische Philosophie, vorzüglich die Theologie der griechischen Philosophen, insbesondre des Plato und Aristoteles, im geringsten nicht auf Wahn und Aberglauben, sondern auf speculativen Forschungen, die, wenn sie damals zu widerlegen stand, nur durch Vernunftgründe widerlegt werden konte. Auf diesem Wege konten inzwischen die gelehrten Juden nur eine sehr geringe Hoffnung unterhalten, über die griechischen Philosophen den Sieg davon zu tragen; gesetzt auch daß ihre ganze religiöse und philosophische Denkart nicht an den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff und Mosen und die Propheten gebunden gewesen wäre. Es blieb jenen also nichts übrig, als die Verträglichkeit der griechischen Philosophie mit der ihrigen darzulegen, und, wo möglich, zu zeigen, daß auch die griechische Philosophie in ihren Hauptzügen keinen andern Ursprung, als die jüdische habe. Hierauf war denn auch die schriftstellerische Thätigkeit der jüdischen Philosophen, unter andern des Philo, gerichtet. Sie deuteten wirklich aus ihren heiligen Urkunden durch mystische und allegorische Interpretation ein System heraus,

das dem Platoniſch-Ariſtoteliſchen ähnelte. Dieſes Syſtem wurde in der Folge, da die chriſtliche Parteyen, die von der jüdiſchen Religionsparteyen ausgieng, die Uebermacht erhielt, auch das herſchende. Aber es brachte auch in der griechiſchen Philoſophie ſelbſt ſehr weſentliche Veränderungen hervor. Die Griechen, welche in Alexandria lebten und lehrten, beſtritten es zwar von manchen Seiten; aber ſie nahmen auch Manches davon, oft unvermerkt, in ihre eigene Vorſtellungsart auf, beſonders ſofern gewiſſe Platoniſche und Ariſtoteliſche Begriffe und Lehren eine eigene Deutung empfangen hatten, die man ſich bald gewöhnte als die natürliche und wahre Deutung zu betrachten. Auch wurde die jüdiſche Religionsphiloſophie ein Vehikel, durch welches der Chaldäiſche Aberglaube mit ſeinem ganzen Gefolge von phantaſtiſchen Träumen und Grillen in die griechiſche Philoſophie eindrang.

Eine dritte beſtimtere Urſache der Alexandriniſchen Philoſophie war die in Aegypten, Syrien und Kleinaſien allgemeiner werdende Aſcetik, und die Wirkung, die ſie auf das Studium der Philoſophie und die philoſophiſche Betrachtung hatte. Die Ausübung der ſtrengen Moral der Eſſener und Therapeuten, hernach der erſten Bekenner des Chriſtenthums, fand im Getümmel des geſellſchaftlichen Lebens zu viel Hinderniße. Die Unterdrückung und Ertödtung ſinnlicher Neigungen war zu ſchwer unter äuſſern Umſtänden und Verhältniſſen, wodurch jene unaufhörlich gereizt und genährt wurden. Man verfiel alſo auf die abenteuerliche Idee des Anachoretenlebens, an einſamen Oertern, entfernt von menſchlicher Geſellſchaft; eine Idee, welche die Phantaſie immer weiter bis zum Excentriſchen ausbildete, und

die

die eine Mannichfaltigkeit praktischer Schwärmereyen und Ungereimtheiten erzeugte. Mehrere dieser Anachoreten beschäfftigten sich mit Philosophie, nicht mit der liberalen freyen auf die wirklichen Bedürfnisse der Menschheit gerichteten Philosophie, die des Studiums der gesellschaftlichen Aeusserungen und Verhältnisse des Menschen nothwendig bedarf, und also auch am besten nur in Köpfen gedeiht, die in der bürgerlichen Gesellschaft leben und wirken; sondern mit jener Philosophie der mystischen Selbstbeschauung, die sich dem exaltirten phantastischen Bewußtseyn überläßt, statt den Verstand in Begriffen aufzuhellen ein inneres Licht von Ekstasen erwartet, und sich in Mönchische Frömmeley, theologische Spitzfindigkeiten, und eine Art von philosophischem Wahnsinne verliert. Es konte nicht fehlen, daß diese Anachoreten Aufmerksamkeit erweckten, daß das Auffallende ihrer Lebensart Bewunderer fand, die schon das Vorurtheil für die Heiligkeit dieser Menschen auch zu Gunsten ihrer schwärmerischen Philosophie bestach, noch ehe diese deutlich aufgefaßt und durch den kalten Verstand geprüft war. Nur unter dieser Voraussetzung ist es zu erklären, wie es möglich war, daß eine Art zu philosophiren, die Ekstasen zur Bedingung machte und zu ekstatischen Träumereyen führte, hingegen auf die Reflexion der gesunden Menschenvernunft verächtlich herabsah und sich dadurch von aller Anwendbarkeit auf das wirkliche menschliche Leben entfernte, bey dem großen Haufen Glück machen, eine Menge Proselyten gewinnen, sich mehr Jahrhunderte hindurch fortpflanzen, und die Köpfe von einer Schwärmerey zur andern verleiten konte.

Man giebt der Alexandrinischen Philosophie auch den Namen der Neu-Platonischen, und insoweit

wohl mit Recht, als der Stamm des Gewebes aus der ältern Platoniſchen Philoſophie entlehnt, wiewohl durch Misdeutung bis zur Unkentlichkeit verunſtaltet, und durch Zuſätze aus andern Syſtemen der Griechen, hauptſächlich aber der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie, verbrämt war. Dieſe Neu-Platoniker machten inzwiſchen nichts weniger als eine beſondere philoſophiſche Schule aus, die einſtimmig in demſelben Geiſte aus gewiſſen Begriffen und Grundſätzen philoſophirt hätte. Nur in ihrer Art zu philoſophiren, im Synkretismus, ſtimten ſie überein, wobey übrigens die innere Zuſammenſetzung des philoſophiſchen Syſtems dieſes und jenes einzelnen Neu-Platonikers ſehr verſchieden war. Sie nahmen auch bald mehr bald weniger aus der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie in ihre Syſteme auf. Sehr viele ſchränkten ſich bloß darauf ein, die Werke des Plato und Ariſtoteles auszulegen, in ihren Commentaren die Behauptungen beyder zu vereinigen, oder die des Einen als die wahren geltend zu machen, und die des Andern zu beſtreiten. Indeſſen webten ſie auch oft eigne Vorſtellungsarten und Meynungen in dieſe Commentare ein, oder zogen Sätze aus andern griechiſchen Syſtemen herbey, die ihnen etwa richtiger als der Text ſchienen, über welchen ſie commentirten.

Einige neuere Geſchichtforſcher der Philoſophie haben geglaubt, daß die Neu-Platoniker eine Reihe heydniſcher Philoſophen geweſen ſeyen, die am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gelebt und zum Zwecke gehabt hätten, die chriſtliche Religion und ihre Anhänger heimlich und offenbar zu beſtreiten. Als die Stifter dieſer Partey werden Potamo und Ammonius Saccas, beyde Aegyptier von Geburt und alexandriniſche Philoſophen,

hen, genant. Der Widerstreit gegen das Christenthum sey demnach als der eigenthümliche Charakter der Neu-Platonischen Philosophie zu betrachten. Diese Meynung stützt sich auf die Nachricht des Porphyr, daß Ammonius zur christlichen Religion erzogen, aber hernach wieder zur heydnischen Religion übergegangen sey, woraus denn von Mosheim u. a. gefolgert wird, daß er gegen das Christenthum mit desto größerer Heftigkeit und Bitterkeit disputirt und alle seine Kräfte aufgeboten habe, den Fortgang desselben durch Verbreitung einer entgegengesetzten Philosophie zu hemmen. Einer der wichtigsten Vorwürfe aber, den die Christen der heydnischen Philosophie machten, war dieser, daß kein einziges philosophisches System der Griechen sich als das ausschließend wahre legitimiren könne vor der Vernunft; daß ihre Systeme gegen einander selbst kämpften und sich gegenseitig zerstörten: daher auch keines derselben gebraucht werden könne, um damit die Wahrheit der christlichen Religion umzustossen. Diesen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, habe Ammonius zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die philosophische Wahrheit freylich nicht in einem einzelnen Systeme der Griechen anzutreffen sey; daß sie aber in allen zusammen zerstreut läge, und nur aus ihnen zusammengesucht werden müsse; daß auch die beyden vornehmsten Systeme der griechischen Philosophie, das Platonische und das Aristotelische, in den wesentlichsten Puncten mit einander harmonirten. Seitdem Ammonius dieser Behauptung Eingang verschaffte, habe man angefangen, aus allen Systemen der Griechen eine Auswahl zu machen, die die philosophische Wahrheit darstellen sollte, und so habe sich der Neu-Platonische Eklekticismus gebildet. Ein zweyter nicht min-

der häufiger Vorwurf der Christen gegen die Heyden betraf ihre Religion. Diese als historisches Factum beurtheilt konte freylich leicht angefochten und verspottet werden. Ammonius, um die Ehre derselben zu retten, erklärte sie also allegorisch, suchte zu zeigen, daß die verschiedenen Götter der Griechen und Römer nur verschiedene Eigenschaften desselben einzigen Gottes andeuteten, oder auch göttliche Wesen niedern Ranges, die der obersten Gottheit untergeordnet seyen. Daher zeichne sich die Neu-Platonische Philosophie eben durch ihre mystische und allegorische Deutung des Polytheism der Griechen aus. Endlich gründeten die Christen die göttliche Abkunft und das Ansehn ihrer Lehre vorzüglich auf die Wunder, durch welche sie bestätigt worden sey. Um auch hierin den Christen nichts zu lassen, dessen sie sich mit Vortheile gegen die heydnische Religion und Philosophie bedienen konten, sollen Ammonius und andere Gegner des Christenthums dem Pythagoras, dem Apollonius von Tyana, und sich selbst Wundergaben und Wunder angedichtet haben. Sonach wird die Neu-Platonische Philosophie und die mit ihr zusammenstimmende Denkart des größten Theils des philosophischen Publicums in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt aus dem Einflusse der Behauptungen und Lehren eines einzigen oder weniger Männer auf ihre Zeitgenossen hergeleitet.

Es bedarf kaum einer genauern Kritik, um den Ungrund dieser historischen Meynung aufzudecken, auf welche Mosheim und andere neuere Gelehrte nicht gerathen seyn würden, wenn sie den historischen Charakter des Zeitalters unter den Ptolemäern und in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt überhaupt, besonders aber den Charakter der philosophischen Muse

in

in Alexandria, recht gekant oder gehörig erwogen hätten. Meiners hat aber noch ausserdem dagegen folgende entscheidende Gründe angeführt. Erstlich ist die Erzählung des Porphyr, daß Ammonius von der christlichen Religion zum Heidenthume übergegangen sey, nicht ausser Zweifel; da die gelehrtesten Kirchenväter, Eusebius und Hieronymus, diese Apostasie des Ammonius nicht anerkennen. Auch würde, wenn man sie als unbezweifelt voraussetzte, nicht daraus folgen, daß Ammonius dadurch zum Kampfe gegen die Verbreitung des Christenthums veranlaßt worden sey. Man sah die christliche Religion im großen, wenigstens im philosophischen, Publicum damals als Sache einer einzelnen philosophischen Partey an, und diese Partey zu verlassen oder sich ihr anzuschliessen war damals etwas viel gleichgültigeres, als es späterhin wurde, und auch in unsern Tagen, zumal in katholischen Ländern, ist. Zweytens: Der Synkretismus wurde im geringsten nicht erst durch den Ammonius und Potamo in die Philosophie eingeführt, sondern hatte, einen weit ältern Ursprung. Insofern widerspricht Mosheim's Meynung aller Geschichte. Auch läßt sich nicht einmal vom Ammonius mit historischer Zuverlässigkeit behaupten, daß er ein eigenes eklektisches System zu Stande zu bringen gesucht habe. Potamo selbst darf schwerlich zu den Neu-Platonikern gerechnet werden. Ausser dem Diogenes und Suidas nennt kein alter Schriftsteller jener Zeit den Namen und die Werke desselben, und in den Meynungen, deren Diogenes von ihm erwähnt, stimt er gar nicht mit dem Ammonius, dem Schüler desselben Plotin, und den übrigen Eklektikern zusammen. Drittens: Die allegorische

Erklä-

Erklärungsart der griechischen Götternamen und Mythen war nichts weniger als eine Erfindung des Ammonius, um dadurch die heydnische Religion gegen die christliche zu schützen. Schon die Stoiker gaben sich damit ab, lediglich aus einem philosophischen Antriebe. Was die Neu-Platoniker hierin thaten, bestand bloß in Erweiterung der allegorischen Auslegungsart. Viertens: Daß Ammonius dem Pythagoras, Apollonius, Wundergaben und verrichtete Wunder angedichtet habe, ist eine schlechthin falsche Voraussetzung. Die Wunder des Pythagoras erzählten Schriftsteller, die lange vor Christi Geburt lebten, und diesen wurden sie nur vom Porphyr, Jamblich und andern spätern Schriftstellern nacherzählt. Auch Philostratus, der Erzähler der Wunder des Apollonius von Tyana, schrieb wahrscheinlich, ehe Plotin gebohren war, und ehe Ammonius in Alexandria lehrte. Selbst Philostratus war nicht der erste, der an die Legenden vom Apollonius glaubte oder sie gar erfand. Er folgte nur dem herschenden Vorurtheile und der allgemeinen Sage seiner Zeitgenossen. Apollonius hatte den Ruf eines Vertrauten der Götter und eines Wunderthäters, nicht bloß im Oriente, sondern auch bey den Griechen und Römern erworben, und der Bericht des Philostrat von ihm hat nichts beygetragen, ihm erst diesen Ruf zu verschaffen. Alexander Severus nahm den Apollonius, wie den Orpheus, Abraham und Christus, unter seine Hausgötter auf, und das geschahe noch vorher, ehe Plotin nach Rom kam. Man wähnte sogar, daß Apollonius sich gewissen Personen in Träumen offenbare, und ihnen die Zukunft andeute. Noch weniger haben die berühmtesten Neu-Platoniker sich selbst

Wun-

Wundergaben beygelegt, wenn es gleich in jenem Zeitalter nicht an Betrügern und Gauklern fehlte, die dem leichtgläubigen Haufen so etwas von sich einzubilden beflissen waren, und denen es auch nicht selten gelang, diesen zu täuschen *).

Eh ich zur Schilderung der Alexandrinischen Philosophie selbst und ihrer vornehmsten Repräsentanten übergehe, will ich einiges über den philosophischen Charakter des Plutarch, Lucian und Apulejus sagen, theils weil diese Schriftsteller in der Periode lebten, wo der Eklekticismus von Alexandria und dem Morgenlande aus seine Wirkung auf die gemeine philosophische Denkart zu äussern anfing; daher auch ihre Werke als historische Quellen zur Geschichte seines Ursprungs und der Ursachen desselben, so wie seiner günstigen Aufnahme auch in den cultivirten europäischen Provinzen des römischen Reiches, dienen können; theils weil in ihrer Art zu philosophiren, ob sie gleich das Gepräge echt griechischer Abkunft hatte, sich zuerst die Spuren des Alexandrinischen Eklekticismus auf eine bemerkliche Weise verrathen, die hingegen in den Werken der frühern griechischen und römischen Schriftsteller nicht wahrzunehmen sind. Plutarch, gebohren zu Chäronea in Boeotien im Jahre 50 nach Christi Geburt, lehrte eine Zeitlang zu Rom die Philosophie, und wurde dadurch auch mit römischer Geschichte, römischer Literatur überhaupt, und römischen Sitten und Gebräuchen bekant. Trajan erhob ihn zur Consulswürde, und ernante ihn hernach zum Präfectus von Illyrien. Unter Hadrian war

*) S. Meiners Beytrag zur Geschichte der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie S. 9 ff.

war er Procurator von Griechenland; noch im hohen Alter bekleidete er eine Priesterstelle des Apollo; und starb zuletzt in seinem Vaterlande. Plutarch war ein Mann von sehr ausgebreiteten gelehrten vornehmlich historischen Kentnissen. Er hatte ein hohes Talent zum Geschichtschreiber, mit dem er Erfahrung über Welt und Menschen, ein treffendes praktisches Urtheil, und eine sehr moralischedle Denkart verband. Unter seinen noch übrigen Werken sind auch die historischen, namentlich seine Parallelbiographieen, die besten, lehrreichsten und interessantesten. Als Philosoph war er Eklektiker; aber ein entschiedener Feind des Epikureismus, und auch ein Gegner der Stoa. Indessen ist die Philosophie nicht seine glänzende Seite; vielmehr zeigt er sich von dieser nicht selten als einen sehr beschränkten Kopf. Am meisten war er der Platonischen Philosophie geneigt, doch so, daß er sie oft misdeutete, schief anwandte, auch von andern Systemen etwas aufnahm z. B. das Aristotelische Moralprincip, zuweilen den Skeptiker machte, und zuweilen sich wiederum dem ungereimtesten Aberglauben und einer lächerlichen Frömmeley ergab. Seinen Aberglauben beweist nichts mehr, als die berühmte Abhandlung über die Isis und den Osiris, die er der Klea widmete, der Oberpriesterinn zu Delphi, welche in die großen Geheimnisse des Osiris eingeweiht war. Plutarch sammelte nicht nur die Fabeln und Legenden von den ägyptischen Göttern und dem Ursprunge der ägyptischen Religionsgebräuche; sondern er bemühte sich auch, einen philosophischen Sinn in sie hineln zu legen, um sie dadurch wo möglich selbst vor der philosophirenden Vernunft zu rechtfertigen. Aus diesem Grunde kann auch sein Werk über die Isis und den Osiris zur Kentniß der

ältern ägyptischen Religion und Philosophie entweder gar nicht, oder doch nur mit großer Behutsamkeit, und mit beständiger Rücksicht auf den Gesichtspunkt, woraus er die ägyptische und griechische Mythologie betrachtete, gebraucht werden. In diesem seinen Gesichtspunkte ist er sich nicht einmal immer gleich. Bald nimt er die ägyptischen Gottheiten für allgemeine Götter der Menschheit an, die auch ehedem von allen Menschen gekant worden wären, weil sie nur Eigenschaften und Vollkommenheiten einer und derselben höchsten Gottheit bezeichneten, die erst spät ägyptische Namen erhalten, und durch Misverstand von dem Volke für verschiedene Personen, so wie von den Griechen und Römern für nur auf Aegypten beschränkte, oder den Aegyptiern ausschließlich zu verehrende, göttliche Wesen gehalten worden. Bald erklärt er wieder die ägyptischen Götter als Symbole der Elemente und Naturkräfte. Bald führt er sie auf Platonische Philosopheme zurück. So war ihm Osiris das Symbol von dem bessern Theile der Weltseele; Typhon ist das Symbol der Materie und der rohen Weltseele; die Isis ist ihm das ewige Princip alles Vorhandenen und Werdenden, die aller Formen fähige, aber mehr für das Gute empfängliche Materie. Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, ist die sichtbare Körperwelt; Typhon der Urheber des Bösen und des Unvollkommen in ihr. Dies sind nur einige wenige Züge der Assimilation, die Plutarch zwischen der ägyptischen Mythologie und der Platonischen Philosophie machte. Da übrigens Plutarch ein gelehrter Kenner der griechischen Philosophie war, und sie nicht ohne eigene Beurtheilung in seinen Schriften behandelte und vortrug, so ist nicht zu läugnen, daß hin und wieder in diesen merkwürdige philoso-

phische

phische Ideen zerstreut sind, die aber, da sie nur einzeln sind, und kein systematisches Ganzes ausmachen, oder darauf hinzielen, hier nicht beygebracht werden können. Am meisten verdienen seine moralischen Reflexionen Aufmerksamkeit, wiewohl auch hier zuweilen der Aberglauben durchblickt.

Lucian, aus Samosata in Syrien gebürtig, blühte in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Er war, ein anderer Sokrates, wie er selbst in dem Traume von sich erzählt, von seinem Vater für die Bildhauerkunst bestimt, entfloh aber aus der Werkstätte seines Oheims, als er von diesem wegen seiner Unanstelligkeit gezüchtigt wurde, und widmete sich der Muse, die ihm nach jener schönen Traumdichtung persönlich erschien und zu ihrem Dienste einlud. Sein Genie ersetzte, was ihm an Glücksgütern fehlte, um seinen Plan auszuführen. Er studirte in Antiochia die Kunst der gerichtlichen Beredsamkeit, bekam aber bald eine entschiedene Abneigung dagegen, da er die herschende Denkart und das gewöhnliche Verfahren der Sachwalter kennen lernte, ihre Betrügereyen, Lügen, Verdrehungen, Unverschämtheiten, Declamationen und Zänkereyen, über die sein liberaler Sinn zu sehr erhaben war. Diese Abneigung führte ihn zum Studium der Philosophie. Er durchreiste verschiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben seiner Beredsamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb sich dadurch schon als junger Mann einen ausgezeichneten oratorischen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt sich auch einige Zeit in Macedonien und in den grössern Städten Kleinasiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und starb in einem hohen Alter. Schon

der

)er Umstand aus der Jugendgeschichte des Lucian,)aß er die gemeinen Künste der Sachwalter seiner Zeit, ınd die Art des Unterhalts, die sich dadurch gewin- ıen ließ, verschmähte und verachtete, zeugt von dem n ihm wohnenden Genius, der sich über sein Zeit- ılter emporschwang. Inzwischen hat doch wohl eben)ies Studium der gerichtlichen Beredsamkeit, sein)enauerer Umgang mit den berufensten Sachwaltern :iner großen Stadt, wie Antiochia, sehr viel beyge- ragen, nicht nur zu der praktischen Welt und Men- chenkenntniß, die sich in allen seinen Werken ausdrückt, ondern auch zu der Kunst und Gewandheit seines Dia- ogs, und zu der vollendeten Eleganz seiner Schreib- ırt überhaupt, in der er classisch und unübertroffen)eblieben ist. Auch bewahrte ihn diese praktische Richtung, die er so früh bekommen hatte, und die ein reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne ıicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge da-)or, daß er sich in den Schulen der damaligen Phi- osophen in die Irrgänge der Sophistik und der Schwär- nerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des Lucian die vertrauteste Bekantschaft mit der Denk- ırt und den Sitten seiner Zeit hauptsächlich in der)roßen und in der philosophischen Welt, mit der My- hologie und Geschichte, mit den philosophischen Sy- temen der ältern griechischen Weltweisen, mit dem Misbrauche, den die so genanten Anhänger derselben)avon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbesondre Alexandria's. Lucian fühlte ief die sittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menschengeschlechts herabgesun- ken war; aber die heitere jovialische Stimmung seines Geistes ließ dieses Gefühl nie in den trüben Ernst übergehn, womit andere Philosophen, z. B. Se-

neca, gegen die Laster ihres Jahrhunderts eiferten. Er sah überall das Laster nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen suchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiösen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laster nährte, und die damaligen Philosophaster, die noch vollendeten, was der Aberglauben übrig ließ, damit die moralische Schlechtigkeit überall Tempel und Altäre hätte. Den Werth der großen Philosophen Griechenlands verkante Lucian gewiß nicht; er lachte nur über die kleinen, die von jenen nichts als den Namen, das äussere Costume, die Manier und gewisse Phrasen gelernt hatten. Um die theoretische speculative Philosophie scheint er sich am wenigsten bekümmert zu haben, wiewohl er auch nicht ganz darin Fremdling war, und bey seiner anderweitigen Geistesbildung seyn konte. Ihre transscendenten Anmaßungen und Verirrungen; ihren Widerstreit mit sich selbst; ihren Contrast mit dem wirklichen Leben, ließ seine Geissel ebenfalls nicht unverschont. Aber der Gegenstand seines Hauptstudiums war die praktische Philosophie. Es läßt sich schwerlich behaupten, daß Lucian irgend einem der philosophisch-praktischen Systeme der Griechen vorzüglich angehangen habe. Dem Cynismus und Epikureismus ihrem wahren Geiste nach scheint er am meisten hold gewesen zu seyn, ob er gleich die Niederträchtigkeit der Cyniker und Epikureer seiner Zeit unbarmherzig behandelte. Er hegte aber auch hohe Achtung für die Sokratische, Platonische und Stoische Moral. Nur tadelte oder verlachte er daran das Ueberspannte und Excentrische. Einige Neuere haben den Lucian für einen Skeptiker gehalten. Das war er nicht. Er war ein freyer Eklektiker,

er, der in den verschiedenen Feldern des Gebietes der
)hilosophie die Blumen brach, wo er sie fand, und
ch selbst keines bestimten zusammenhangenden Sy-
ems der Philosophie, als seines eigenen, deutlich
ewußt war. Seine Philosophie hatte ohngefähr
erhältnißmäßig denselben Charakter, wie in unsern
agen die Philosophie eines Lessing und Wie-
and. Die Alexandrinische Philosophie verurtheilte
id verspottete Lucian mit eben der Laune, womit
die schwachen und lächerlichen Seiten der übrigen
hilosophieen dem Gelächter seiner Leser Preis gab,
id er übte an jener seine Laune um so mehr, je
ehr Blößen sie ihm durch das Schwärmerische, was
an sich trug, darbot. In seiner Darstellung des
eregrinus schildert er einen vollendeten philoso-
ischen Schwärmer, dergleichen Alexandria, und
r Orient überhaupt, damals so viel hervorbrachte.
ie jüdische Religion und die christliche erscheinen
m wie jeder andere religiöse Aberglauben, und
bst Christus war ihm nichts anders, als ein Apol-
nius von Tyana. Man thut inzwischen dem Lu-
an Unrecht, wenn man ihn unter die Feinde und
iderfacher des wahren Christenthums rechnet. Er
ite nur den Fanatismus einiger seiner angeblichen
hänger; daraus schloß er auf den Geist und Sinn
Christenthums überhaupt. Ohnehin verwechselte
auch die Juden mit den Christen und ihre beyder-
igen Religionen. Es fand sich aber allerdings in
Gebräuchen derselben, so wie in der fanatischen
nk- und Lebensart vieler ersten Christianer, die
ßentheils ehedem Juden gewesen waren, Manches,
rüber ein Lucian ganz wohl lachen konte, ohne
n ein Gegner des wahren Christenthums zu seyn.
er selbst ein Atheist war, läßt sich nicht ganz mit

Gewißheit entscheiden. Diejenigen Neuern, die ihn zu einem Epikureer machen, z. B. Brucker, erklären ihn dafür. Allein die Voraussetzung ist unerwiesen. Es weht ein zu gesunder moralischer Geist in Lucian's Schriften, der immer mitten aus seiner Satire hervordringt, als daß man ihm den Atheismus schlechthin zutrauen könte. Wahrscheinlich war er in seiner Theologie mit sich selbst nicht recht einig, und daher äussert er nirgends seine Vorstellungsart darüber ganz bestimt.

Dem Lucian war gewissermaßen an Geistesbildung, Laune, Geschmack und Charakter ähnlich Lucius Apulejus, geburtig aus Madaura, einer Stadt auf der Grenze Numidiens und Gaetuliens in Africa, wo sich kurz nach der Regierung des Syphax und Masinissa eine römische Colonie niedergelassen hatte. Er stamte aus einer sehr angesehnen Familie her; denn seine Mutter Salvia zählte unter ihren Ahnen den Plutarch aus Chäronea, und den Philosophen Sextus, den Enkel desselben. Sein Geburtsjahr weiß man nicht; aber nach historischen Datis, die in seinen Schriften vorkommen, lebte er wahrscheinlich unter den Antoninen, oder doch kurz nachher. Die erste gelehrte Erziehung erhielt er zu Karthago. Hier lernte er auch zuerst die Platonische Philosophie kennen, der er in der Folge treu blieb. Es war aber nicht der echte reine Platonismus, den er etwa auffaßte und wieder lehrte, oder in seinen Schriften darstellte, sondern der durch spätere Deutungen und Zusätze alterirte, der sich dem so genanten Neo-Platonismus näherte. Bey seinem Aufenthalte in Athen wurde er auch mit den übrigen philosophischen Systemen der Griechen, unter andern mit Neu-Pythagoreischer Philosophie, bekant. Sein

Haupt-

Hauptstudium war die Redekunst, und diese machte ihn in Rom zu einem der berühmtesten Sachwalter seiner Zeit. Er reiste in mehrern Ländern herum, legte nach damaliger Sitte der Rhetoren in mehr großen Städten öffentliche Proben seiner Beredsamkeit ab, und zeichnete sich dadurch so aus, daß ihm zu Ehren in Carthago und an andern Orten Statuen gesetzt wurden. In der That sind seine Aufsätze und Reden sehr gedankenreich, und enthalten viele schöne und kräftige Stellen. Sie verrathen ausserdem sehr mannichfaltige historische Kentnisse, bey denen man inzwischen oft zu viel Leichtgläubigkeit entdeckt, und Kritik zu sehr vermißt. Ueberhaupt an Fülle des Genies, an wahrer Aufklärung des Geistes, an Selbstständigkeit und Richtigkeit des Urtheils über philosophische Gegenstände, an umfassender gelehrter Einsicht, an schriftstellerischem Talente und schriftstellerischer Kunst, an Correctheit und Eleganz der Sprache, war Apulejus weit hinter dem Lucian zurück. In den Werken des Lucian zeigt sich der Atticismus, wenn auch nicht mehr ganz rein, doch in seiner lieblichsten und gefälligsten Gestalt. Seine Darstellung ist immer natürlich, und beleidigt nie durch den Zwang und die Aengstlichkeit rhetorischer Kunst. Dagegen sind die Sprache und Schreibart des Apulejus, so vielen Kunstfleiß er auch sichtbarlich darauf gewandt hat, doch auffallende Belege, wie sehr die lateinische Sprache damals schon verdorben, und wie sehr die Redekunst überhaupt von ihrer Höhe herabgesunken und ausgeartet war. Lucian war ein freyer Eklektiker, der weder skeptisirte, noch auch irgend einem dogmatischen Systeme griechischer Philosophie ausschließend anhing. Apulejus war als Philosoph ein einseitiger Neu-Platoniker und

Neu-Pythagoreer. Sein Roman vom goldnen Eſel iſt freylich eine höchſt luſtige und anziehende Satire auf den damaligen allgemeinen Volksglauben an Zauberey. Auch vertheidigte er ſich, da er bey dem Proconſul von Africa Cl. Maximus der Zauberey wegen angeklagt wurde, weil er die Pudentilla, eine ſchon bejahrte Witte, durch magiſche Künſte in ſich verliebt gemacht, und dadurch zur Heyrath gereizt hätte, gegen dieſe Anklage ſehr umſtändlich. Allein ſein Glauben an die Dämonologie, und die Einwirkung der Dämonen auf die Natur und die Thiere und Menſchen; ſeine genaue detaillirte Kentniß von magiſchen und aſtrologiſchen Vorurtheilen, von Beſchwörungen und Zaubermitteln, die er nicht immer als bloßen Wahn darſtellt und verſpottet, wovon er vielmehr in allem Ernſte ſpricht; die Neugierde und Liebhaberey, womit er wenigſtens in frühern Jahren, wie er ſelbſt von ſich erzählt, ſich um Magie und Aſtrologie bekümmerte, und Verbindung mit Perſonen ſuchte, die der Zauberey nach dem öffentlichen Rufe kundig oder verdächtig waren; ſelbſt die Beſchuldigung des Anklägers, daß er, um ſeine Kentniſſe in der Magie zu erweitern, die großen Reiſen in fremde Länder unternommen; alles dieſes ſcheint zu beweiſen, daß er von dem magiſchen und aſtrologiſchen Wahne in einer gewiſſen Epoche ſeines Lebens nichts weniger als ganz frey war. Wahrſcheinlich aber hatte er ſich in reifern Jahren davon losgewunden, und nur die Erinnerung an ſeine jugendliche Neugierde ließ ihn noch jenes Intereſſe daran finden, das in allen ſeinen Schriften unverkenbar iſt.

Daß weder Potamo, noch Ammonius, die Urheber der ſogenanten eklektiſchen oder Neu-Platoniſchen Philoſophie waren, erhellt auch daraus, daß

aß im Zeitalter dieser Männer noch mehr andere
:bten, deren philosophischer Lehrbegriff nach derselben
Methode gebildet war, und von denselben oder ähn-
lichen Grundsätzen ausging, sowohl unter den christ-
lichen als unter den heydnischen Philosophen. Zu den
etztern gehört vorzüglich Claudius Galenus, der
nicht bloß in der Geschichte der Arzneykunde Epoche
machte, sondern auch als Philosoph sich hohen Ruhm
erwarb, und noch gegenwärtig Aufmerksamkeit verdient.
Er war gebohren zu Pergamus im Jahre 131 nach
C. G. unter der Regierung des Kayfers Hadrian.
Sein Vater, selbst ein gelehrter Mann, unterrichtete
ihn in der Mathematik und andern propädeutischen
Kentnissen, und wählte überdem die berühmtesten und
einsichtsvollsten Lehrer zu seiner weitern wissenschaft-
lichen Erziehung. Als Jüngling studirte er vorzüg-
lich das Stoische und das Platonische System. Nach-
her erkor er die Arzneykunde zu seinem Hauptfache,
verband aber immer, wie es damals gewöhnlich war,
mit dem Studium derselben auch das Studium der
Philosophie, und that sich daher in der Folge in bey-
den Wissenschaften auf eine gleich rühmliche Art her-
vor. Seine Schriften betreffen auch beyde; sie zeu-
gen von einer sehr gründlich durchdachten, nicht
bloß historischen, Kentniß der ältern griechischen phi-
losophischen Systeme; sind deßwegen auch für die Ge-
schichte der ältern Philosophie sehr schätzbare Urkunden;
obgleich die Philosophie als Wissenschaft keinen so
reichen Gewinn aus ihnen ziehen kann, wie die Arz-
neykunde, für welche sie nächst denen des Hippokra-
tes zu den classischen aus dem Alterthume zu zählen
sind, und von den angesehensten neuern Aerzten ge-
zählt werden. Durch den Eifer, womit Galen
seine Musse und seinen Fleiß neben der Arzneykunde

der Philosophie widmete; durch die Früchte, womit ihn dieser Eifer belohnte; ist sein Beyspiel für alle Aerzte musterhaft geworden. Er lebte auch eine Zeitlang zu Alexandria, theils um die dortigen berühmten Lehrer der Arzneykunde, hauptsächlich der Anatomie, zu benutzen, theils der philosophischen Studien wegen. Es ist merkwürdig, daß Galen, wiewohl er Eklektiker war, doch von der mystischen Schwärmerey der Alexandriner frey blieb. Vielleicht wurde hiervor sein gesunder Verstand dadurch bewahrt, daß er sich nicht bloß in den transscendenten Philosophemen über die Natur Gottes, das Verhältniß desselben zur Welt, die den vornehmsten Gegenstand der philosophischen Speculationen seiner Zeitgenossen ausmachten, herumdrehte; sondern sich auch mit Anatomie, Physiologie, Diätetik, Pathologie, überhaupt mit dem Studium der Erfahrung beschäfftigte, wobey sein Genie eine praktische Richtung bekam, von der ekstatischen Gemüthsstimmung zurückgehalten, und mehr zu einer menschlichen Philosophie, die sich in der Wirklichkeit bewährte, angeleitet wurden. Von Alexandria begab sich Galen nach Rom, und lebte hier als ausübender Arzt mit so ausgezeichnetem Glücke, daß der Neid gegen ihn erwachte, und durch Verfolgungen ihn bewog, Rom wiederum zu verlassen. Er wurde aber bald von den Kayfern Lucius Verus und Antonin dahin zurückberufen, blieb am Hofe im großen Ansehn bis unter dem Kayser Sever, und starb in einem hohen Alter. Sein Todesjahr und der Ort seines Todes sind ungewiß.

Ein glänzendes Verdienst hat sich Galen dadurch um die Philosophie erworben, daß er die empirische Psychologie mehr aufklärte, und zu einer richtigern Theorie der Empfindung und der animalischen

schen Verrichtungen des Körpers den Grund legte, auf welchem man späterhin weiter fortgebauet hat. Die ältern griechischen Naturkundigen und Philosophen hatten aus Mangel an anatomischen und physiologischen Betrachtungen der innern Organisation des menschlichen Körpers über die Natur und den Ursprung der Empfindungen sehr verschiedene, zum Theile wunderliche und ungereimte, Hypothesen aufgestellt. Von dem Nervensysteme hatten sie entweder gar keinen, oder einen dunkeln höchst unvollkomnen und unfruchtbaren Begriff. Was die Alten vor Galen Nerven nennen, sind nicht die Nerven der heutigen Anatomen und Physiologen; sondern vielmehr die Sehnen und Flechsen; und wenn sie auch die Nerven als besondere Bestandtheile des thierischen Körpers unterschieden, so wiesen sie ihnen doch nicht die Verrichtungen und Wirkungen in der Organisation an, die ihnen wirklich eigen sind. Galen zeigte zuerst durch unwidersprechliche anatomische Beweise, daß die Nerven sämtlich aus dem Gehirne entspringen, daß in ihnen und in ihrem Quelle, dem Gehirne, der einzige und wahre Sitz und Grund der Empfindung zu suchen sey; daß durch die Nerven den Muskeln die Bewegung mitgetheilt werde, und die Muskeln alle Bewegkraft und alle Empfindungsfähigkeit verlieren, sobald man die Nerven abschneidet oder unterbindet. Da die Nerven an sich selbst nur Organe des Empfindungsvermögens und der Bewegkraft sind; also insofern aus ihnen allein die Empfindung und Bewegung nicht erklärt werden konte; so schränkte Galen seine Untersuchung nicht bloß auf den Zusammenhang der Nervenfäden mit dem Gehirne ein. Er forschte weiter dem Principe des Empfindungsvermögens in den Nerven selbst nach. Eine

körperliche Materie schien schon den ältern Philosophen nicht hinreichend, um das Leben und Empfinden begreiflich zu machen; denn diese blieb dem Sinnenzeugnisse nach unversehrt, und dennoch war die Empfindungsfähigkeit aus dem Leichname oder einem gelähmten abgestorbenen Theile eines lebenden thierischen Körpers verschwunden. Die ältern Philosophen und Naturforscher waren daher schon auf die Hypothese eines geistigen Princips (πνευμα) gerathen, um davon die Empfindung herzuleiten. Aber ihr Begriff desselben war allgemein und unbestimt, und sie brauchten diesen Begriff sowohl zur Erklärung des sinnlichen Empfindens, als der Seelenvermögen und ihrer Thätigkeiten überhaupt. Inzwischen wurde durch die Hypothese auch in ihrer anfänglichen Allgemeinheit und Unbestimtheit doch der Weg zu einer anwendbarern und bestimtern Hypothese gebahnt. Die Aerzte vervollkomneten sie durch die Resultate, die sie aus ihren anatomischen und physiologischen Beobachtungen zogen. Erasistratus unterschied bereits das animalische Princip des sinnlichen Lebens von dem rationalen Seelenprincipe πνευμα ζωϊκον, πνευμα ψυχικον). Galen entwickelte diese Theorie weiter, und unterstützte sie durch noch mehr empirische Data. Das rationale Seelenprincip oder der Seelengeist hat seinen Sitz im Gehirne; hier wohnt also auch die eigentliche Seele; und jener Seelengeist ist das erste und vornehmste Organ oder Vehikel der Empfindung und der Bewegung. Daher sind alle Verwundungen des Gehirns tödtlich, oder die edlere Seelenkraft wird zum mindesten durch sie in ihrer Wirksamkeit unterbrochen und oft gänzlich aufgehoben, weil alsdenn der Seelengeist verfliegt. Die Vernunft ist eine Wirkung oder ein Product des Seelengeistes. Dieser fehlt

also in den Thieren, weil ihnen die Vernunft fehlt. Hingegen ist von dem Seelengeiste wesentlich verschieden das animalische Lebensprincip (der Lebensgeist, spiritus vitalis). Dieser ist eine im Körper verbreitete höchstsubtile und flüssige Feuchtigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten wird. Er ist ein Mittelorgan, dessen sich die Seele zur Empfindung und Bewegung bedient. Bey den Thieren aber macht er das erste und vornehmste Seelenorgan aus. Er ist die Ursache der Begierden und Leidenschaften, die nicht bloß dem Menschen, sondern auch den Thieren zukommen. Ausser dem, was Galen zur Erweiterung der empirischen Psychologie that, bemühte er sich auch, die Logik zu erläutern, überhaupt das Aristotelische System mehr aufzuklären, und den richtigen Gesichtspunct zu bestimmen, aus welchem dasselbe in seinem Verhältnisse zum Platonismus, und in Beziehung auf eine mögliche Vereinigung beyder mit einander, zu beurtheilen sey *).

Ein anderer merkwürdiger Eklektiker war Numenius aus Apamea in Syrien, unter der Regierung der Antonine. Seine Lebensgeschichte ist unbekant, und von seinen Schriften sind nur wenige, aber interessante Fragmente übrig. Er wird von den Alten bald zu den Platonikern, bald zu den Pythagoreern gerechnet, was aus der Harmonie zu erklären ist, die man damals zwischen den Systemen beyder Schulen fand, oder durch Auslegung hervorzubringen suchte. Eigentlich gehörte er aber wohl keiner von beyden Schulen an; denn nach den Nachrich-

*) S. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. II. p. 183 sq. *Galen.* de dogmat. Hippocrat et Platon. T. II. p. 256 sq. ed. Basil. 1538.

richten der Alten von ihm und den Bruchſtücken ſeiner Schriften zu urtheilen, war er ganz mit der jüdiſch-orientaliſchen Philoſophie, insbeſondre mit der Vorſtellungsart des Philo, einverſtanden. Er nahm einen höchſten Gott an, dem er, wie Alcinous und andere Platoniker der Zeit, die Unveränderlichkeit im ſtrengſten Sinne beylegte, und vermuthlich gerieth er dadurch in dieſelben Schwierigkeiten und Streitigkeiten, in welche ſich jene verwickelt fühlten. Auſſer dieſem höchſten Gotte glaubte er aber noch einen andern, der ein Ausfluß jenes war, die Welt hervorbrachte, als der Demiurg, und womit er denſelben Begriff verband, wie Philo mit ſeinem Logos. Die mögliche Unveränderlichkeit des oberſten Gottes ungeachtet der Emanation bewies er durch Gleichniße. Ein Licht bleibt in ſeinem Weſen dasſelbe, wenn auch ein anderes an ihm angezündet wird. Die Wiſſenſchaft eines Lehrers kann auf ſeine Schüler übergehn, ohne daß jener dadurch die geringſte Verminderung oder Veränderung leidet. So können auch aus der Gottheit der Demiurg, und die Welt emaniren, und jene bleibt nichts deſto weniger unveränderlich. Wie viel durch dieſe Gleichniße erwieſen wird, iſt einleuchtend *).

Auch Maximus von Tyrus darf in der Geſchichte der ältern Alexandriniſchen Eklektiker nicht übergangen werden, ob er ſich gleich mehr durch ſeine rhetoriſche Kunſt, als durch Philoſophie hervorthat. Das Studium, das er auf jene wandte, hinderte ihn, in dieſer große Fortſchritte zu machen. Inzwiſchen

*) *Euſeb.* Praepar. euangel. XI, 18. *Proclus* in Tim. p. 93 ſq. ed. Baſil. Cf. *Bruckeri* hiſtor. crit. philoſ. T. II. p. 176 ſq.

schen zeigt doch sein Raisonnement über die Existenz geistiger Wesen und die nothwendige Kette derselben von den Thieren bis zur Gottheit, was er bey einer andern Richtung seines Genies im Gebiete der Philosophie würde haben leisten können. Gott ist ein durchaus unveränderliches Wesen, und dieser Unveränderlichkeit seiner Natur kann auch seine Weltregierung keinen Eintrag thun. Es müssen also unsterbliche Dämonen vorhanden seyn, die geringer als die Gottheit sind, aber weiser und mächtiger als die Menschen, die den Willen der Gottheit in Hinsicht auf die Erhaltung der Welt, der Menschen, Thiere, und aller übrigen darin befindlichen Geschöpfe ausrichten. Wären solche Dämonen nicht, so würden dadurch die sterblichen Geschöpfe, wie die Menschen und Thiere, von der Gottheit ganz getrennt, und eine Verbindung unter ihnen würde nicht möglich seyn. Dem Impassibeln steht das Passible, dem Unsterblichen das Sterbliche, dem Vernünftigen das Vernunftlose, dem Empfindenden das Nichtempfindende, dem Beseelten das Unbeseelte entgegen. Auf jedes lebende Wesen trifft einer von diesen Gegensätzen zu. Entweder es ist unsterblich und unpassibel, oder sterblich und passibel, oder unvernünftig und empfindend, oder unpassibel und beseelt. Mit diesen Eigenschaften, welche dem Grade ihrer Vollkommenheit nach die Wesen immer von einander unterscheiden, steigt die Reihe der Wesen vom höchsten zu dem niedrigsten herab. Die Reihe der Schöpfungsglieder, deren oberstes Glied die Gottheit ist, wird zerrissen, so wie man eines jeder Glieder aus ihr herausnimt, was sich nicht mit dem weisesten und vollkommensten Plane verträgt, nach welchem die Schöpfung angeordnet und ausgeführt ist. Die Gottheit ist unpassi-

paſſibel und unſterblich; der Menſch paſſibel und ſterblich; das Thier unvernünftig und empfindend; die Pflanze lebend und paſſibel. In der Kette der Weſen gebricht es demnach nothwendig an einem Mittelgliede zwiſchen Gott und den Menſchen, oder an Weſen, die unſterblich und paſſibel ſind. Dergleichen Weſen ſind nun die Dämonen, und dieſe müſſen folglich nothwendig exiſtiren, wenn anders eine vollendete Harmonie in der Schöpfung ſtatt finden ſoll. Man kann den Maximus von Tyrus für den Urheber des Philoſophems von der Stufenleiter der Weſen anſehn, eines Philoſophems, deſſen Wahrſcheinlichkeit die Erfahrung beſtätigt, und das ſpäterhin als philoſophiſches Princip zur Anordnung der Naturgeſchichte, und auch zum Behufe der Teleologie häufig gebraucht worden iſt; das aber, wie ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie ſehr richtig bemerkt hat, ſich aus Begriffen nicht erweiſen läßt, und durch welches alſo die Exiſtenz der Dämonen gar nicht auſſer Zweifel geſetzt wird *).

Was bisher im Einzelnen geleiſtet war, um einen Eklekticismus zu Stande zu bringen, bey dem ſich die philoſophirende Vernunft beruhigen könte, wurde erſt vom Plotin zu einem vollendeten Syſteme erhoben. Obgleich die Alexandriniſche Vernunftſchwärmerey ſich in den Werken des Plotin am ſichtbarſten zeigt, ſo enthalten ſie doch viele Spuren eines ſehr tiefſinnigen Kopfes, der alle Kräfte des Geiſtes aufbot, um das theoretiſch zu ergründen und zu wiſſen, was der Menſch wenigſtens zu glauben durch ſeine praktiſche Beſtimmung ſich gedrungen fühlt. Die Philoſophie des Plotin iſt das Muſter einer transſcendenten Philoſophie, und von der Seite iſt ſie am lehr-

*) Maxim. Tyr. diſſ. XXVI. XXVII.

lehrreichsten, wenn auch die Lehre, die sie ertheilt, nur ein negativer Gewinn für die gesunde und ihre eigenen Schranken kennende Vernunft ist. Ueberdem ist der Neoplatonismus in den Werken des Plotin allein am charakteristischsten dargestellt, weil sich von den Schriften der ältern Neu-Platoniker nur wenig Bruchstücke erhalten haben, aus denen sich ihre ganze philosophische Denkart nicht vollständig erkennen und beurtheilen läßt. Plotin's philosophischer Genius ist also in mehr als einer Hinsicht werth, daß man etwas länger bey ihm verweilt. Von den Alten wird auch Plotin als Urheber eines Systems der Alexandrinischen oder Neu-Platonischen Philosophie anerkant, zwar nicht so, als ob er Erfinder aller oder auch nur der meisten Begriffe und Lehren selbst gewesen wäre, die er mündlich und schriftlich vortrug; denn diese waren ihm größtentheils, vielleicht nur unbestimter ausgedrückt und unbündiger erwiesen, von seinen Vorgängern überliefert worden; sondern so, daß er die Neu-Platonische Philosophie zuerst in einen mehr systematischen Zusammenhang verwebte, sie vollständiger entwickelte und mehr zu begründen suchte, noch weiter in das luftige und phantastische Reich des mystischen transscendenten Denkens sich verlor, und dadurch nach damaliger philosophischer Ansicht alle seine Vorgänger und Zeitgenossen übertraf. Unter den Schülern des Ammonius Saccas und anderer, die gemeinschaftlich mit ihm das Gebiet der Philosophie anbauten, hatten sich mehrere rühmlich hervorgethan, und diese haben auch ein ehrenvolles Andenken ihres Verdienstes auf die Nachwelt fortgepflanzt, wie Origenes, Herennius, Longin u. a. Aber diese beschäfftigten sich entweder nicht ausschließend mit Philosophie, sondern brauch-

brauchten sie nur als Hülfsmittel und Vehikel für andere Zwecke; oder sie bearbeiteten nur einzelne Zweige derselben; oder die Zeit hat die Denkmäler ihres philosophischen Geistes bis auf wenige, vielleicht die unbedeutendsten Ueberreste zerstört. Plotin umfaßte das Ganze, und war zugleich Selbstdenker. Hierin lassen ihm auch alle spätere Neu-Platoniker Gerechtigkeit wiederfahren, und mehrere von ihnen sind seine enthusiastischen Verehrer. Der eigenthümliche Charakter der Philosophie des Plotin, daß sie eine mystische transscendente Vernunftschwärmerey enthält, macht sie oft dunkel und unverständlich. Fodert man deutliche und bestimte Begriffe, denen wirkliche Objecte entsprechen, so hat zuverlässig Plotin diese sehr oft selbst nicht gehabt. Kann man sich aber in den Zustand einer vernünftelnden Phantasie oder einer phantasirenden Vernunft versetzen, und dieß ist nothwendige Bedingung für jeden, der an der Philosophie des Plotin ein Interesse nehmen und finden will, so kann man wenigstens einen allgemeinen Begriff davon bekommen, wie Plotin philosophisch geschwärmt habe.

Plotin wurde etwa im Jahr 205 nach Christi Geburt unter der Regierung des Kayfers Alexander Severus gebohren, und zwar in Aegypten; man weiß aber nicht an welchem Orte und von welchen Eltern. Er verheelte selbst seine Abkunft, so wie alles, was zu den Umständen seiner Geburt gehörte, aus Schaam, daß der himlische Dämon, der seinen Leib bewohnte, aus seiner höhern Sphäre auf diesen irdischen Planeten herabgestossen sey. Erst spät fühlte er eine entschiedene Neigung zur Philosophie in sich, und er war schon acht und zwanzig Jahre alt, als er die vornehmsten Hörsäle der Philosophen

aus

aus verschiedenen Schulen zu besuchen anfing. Plotin aber fand hier keine Befriedigung; seine Phantasie hatte schon einen höhern Schwung genommen, und die Vernunft mit fortgerissen; er trug sich schon damals mit einem mystischen Ideale von Philosophie herum, hinter welchem Alles, was er Philosophisches von seinen Lehrern hörte, zurückblieb. Er gerieth in eine traurige Gemüthsstimmung, die er sich aus einer übernatürlichen Wirkung der Gottheit erklärte. Diese Traurigkeit verließ ihn inzwischen, sobald Ammonius sein Lehrer wurde. Beyde Männer sympathisirten durchaus in ihrer Art zu empfinden und zu philosophiren. Plotin hörte den Ammonius elf Jahre, vermuthlich so lange dieser lebte, und entschloß sich nach dessen Tode, eingenommen von den Anpreisungen der Weißheit der Magier und Braminen, womit Ammonius seine Schüler so oft unterhielt, eine Reise in das Innere des Morgenlandes zu thun, die Weißheit aus der Quelle selbst zu schöpfen, Zeuge der Wunder der Magier und Braminen zu seyn, und wo möglich auch von ihnen die Weihe zur Wunderthätigkeit zu empfangen. Der Wunderglauben war damals weiter ausgebreitet, und hatte tiefere Wurzeln geschlagen, als je. Plotin benutzte die Gelegenheit, die ihm der Feldzug des Kayfers Gordianus gegen die Perser darbot; er schloß sich im neun und dreyßigsten Jahre seines Alters dem römischen Heere an, verfehlte aber seinen Zweck gänzlich, weil der Feldzug unglücklich ablief, und begab sich mit dem zurückkehrenden römischen Heere nach Rom. Er hatte sich mit andern seiner Mitschüler verabredet, oder auf Verlangen des Ammonius verbindlich gemacht, die geheime Philosophie, in welcher sie vom Ammonius unterrichtet waren, andern nicht mit-

zutheilen. Er beobachtete daher auch über diese ein tiefes Stillschweigen, bis Origenes und Herennius die Verabredung brachen, und die Philosophie des Ammonius öffentlich sowohl mündlich als in Schriften lehrten. Was den Plotin bewogen haben mag, seine höhere Philosophie zu verheimlichen, ist nicht ganz klar. In den Lehren dieser selbst scheint kein hinlänglicher Grund dazu zu liegen, zumal wenn man sie im Verhältnisse zu unserer heutigen philosophischen Aufklärung betrachtet. Wahrscheinlich geschah es indessen aus Nachahmung der Sitte der ältern griechischen Philosophen, die zwischen einer esoterischen und exoterischen Philosophie unterschieden, jene dem großen Haufen vorenthielten, und sie nur wenigen auserkohrnen Vertrauten mittheilten. Eben die Gründe, welche die ältern griechischen Philosophen hierzu bestimten, konten auch den Ammonius und seine Anhänger dazu bewegen. Dazu kam auch der Charakter der Philosophie dieser Männer; sie rechneten dabey viel auf höhere Eingebungen, die nur ihnen zu Theile geworden wären, und durch gleichgültige Mittheilung an jeden Andern vielleicht profanirt würden. Ohnehin wurde eine gewisse Richtung und Formung des Genies dazu erfodert, eine gewisse Fertigkeit, sich in die ekstatische Gemüthsstimmung zu versetzen, wenn die Zöglinge für jene mystischen transscendenten Speculationen empfänglich seyn sollten. Endlich war der Schleyer des Geheimnisses, den Ammonius und seine Nachfolger um ihre Weißheit warfen, in mancher andern Hinsicht für sie nützlich. Er war ein der Denkart des großen Haufens sehr angemessenes Mittel, einer Philosophie und den Männern, die sie lehrten, ein Interesse zu verschaffen, das sie durch sich selbst schwerlich

lich in eben dem Grade würden haben gewinnen können. Auch Plotin erregte in Rom sehr bald durch sein geheimnißvolles Stillschweigen ein großes Aufsehn, und noch mehr wurde dieses durch seine ungewöhnliche Lebensweise befördert. Er kleidete sich, wie die ältern Pythagoreer, vermied alle Fleischspeisen, beobachtete öftere und strenge Fasten, und zog sich in die Einsamkeit zurück, um ungestört seinen philosophischen Betrachtungen nachhängen zu können. Plotin lehrte mündlich mit einem ausserordentlichen Beyfalle zehn Jahre hindurch. Er erlaubte seinen Zuhörern, ihm beliebige Fragen vorzulegen, und diese wurden ihm in so großer Menge, und Mannichfaltigkeit vorgelegt, daß durch die versuchte mündliche Beantwortung nur Verwirrung in den Köpfen der Zuhörer hervorgebracht wurde. Dieß veranlaßte ihn, die Beantwortungen der ihm vorgelegten Fragen schriftlich aufzuzeichnen, und diese Antworten zu sammeln, und daraus sind die noch gegenwärtig vorhandenen schriftlichen Werke des Plotin entstanden. Aus dieser Entstehungsart derselben wird auch ihre Dunkelheit und Verworrenheit leicht begreiflich; denn Plotin achtete bey der zufälligen Abfassung derselben weder auf Bestimtheit und Deutlichkeit der Begriffe und des Vortrags, noch auf einen gewissen Zusammenhang des Ganzen. So wie Plotin selbst ein Schwärmer war, so wurden auch mehrere seiner Schüler zu Schwärmern, und noch dazu zu solchen Schwärmern, die sich den ungereimtesten Albernheiten überließen. Einer derselben, Rogatianus, Prätor in Rom, gab sein ganzes Vermögen und Hauswesen auf, entließ seine Sclaven, vernachlässigte seine öffentlichen Berufsgeschäfte, und lebte unter freyem Himmel. Sogar Weiber wurden Schülerinnen des Plo-

tin, schwärmten mit ihm im Reiche des Ueberirdischen umher, und überliessen sich gerne den ekstatischen Träumen, für welche ohnehin die regsame weibliche Phantasie noch fähiger war, als die männliche. War Plotin übrigens ein Phantast, und erzog er seine Schüler und Schülerinnen zu Phantasten, so war er doch nichts desto weniger ein ehrlicher und strenge moralischer Mann. Er trieb es vielmehr in dem, was ihm philosophische Lebensweise war, bis zur höchsten Ueberspannung. Seine Philosophie, die das abstrakteste Denken und die äusserste Anstrengung der Einbildungskraft voraussetzte, nöthigte ihn, die größte Enthaltsamkeit und Keuschheit zu beobachten. Eben diese machte ihn auch gleichgültig gegen irdische Genüsse, Vortheile und Vorzüge. Er achtete und liebte in jedem Menschen den göttlichen Dämon, der ihn beseelt, und war daher gefällig, nachgebend und tolerant gegen alle, mit denen er in Bekantschaft und Verbindung kam. Hierdurch gewann er auch die Gunst des Hofes, namentlich des Kayfers Gallienus und seiner Gemahlinn. Dieser räumte ihm das Gebiet einer zerstörten Stadt in Campanien ein, um sie wieder aufzubauen, und eine Platonische Republik dort zu errichten. Die neu zu erbauende Stadt sollte deshalb auch Platonopolis heißen. Das Project wurde aber nicht ausgeführt, theils weil die Minister des Kayfers ihm zuwider waren, und bedenkliche Folgen von der Ausführung fürchteten; theils weil auch die Einwohner, die sich dorthin begeben hatten, durch die Folgen der wunderlichen Lebensart, die Plotin ihnen vorschrieb, oder die sie selbst aus Misverstand der Plotinschen Lehren beobachteten, aufgerieben wurden. Plotin selbst bekam die Bräune,

und

und starb 270 nach Christi Geburt im sechs und sechzigsten Jahre seines Alters *).

Für

*) Porphyr's Lebensbeschreibung des Plotin ist mehr eine Lobrede, als eine Biographie. Sie ist ein Ausdruck der enthusiastischsten und ausschweifendsten Bewunderung ihres Gegenstandes. Nach dem Porphyr war Plotin nicht bloß ein tiefsinniger Denker, sondern auch einer der größten Gelehrten seines Zeitalters. Mit den Werken des Plato und Aristoteles, so wie der spätern Platoniker, Peripatetiker, Stoiker u. w. soll er auf's innigste vertraut gewesen seyn. In der Geometrie, Musik und andern Kentnissen, die damals zur gelehrten Propädeutik gezählt wurden, war Plotin Meister, wiewohl er diese Wissenschaften nach der Versicherung des Porphyr — nie studirt hatte. Diese letzte Angabe soll inzwischen wohl nur so viel sagen, daß Plotin sich jene Kentnisse durch eignen Fleiß und eignes Nachdenken verschaffte, ohne darin, wie es sonst gewöhnlich war, von Lehrern förmlich unterrichtet zu seyn. Daß Plotin zugleich gelehrter Philosoph war, läßt sich wohl nicht bezweifeln. Porphyr und mehr andere jüngere Schriftsteller nennen die Werke der spätern Platoniker und Peripatetiker, die unter Plotin's Aufsicht von seinen Schülern gelesen, und von ihm mit seinen Anmerkungen begleitet, erläutert oder berichtigt und widerlegt wurden. Den Ruhm eines Selbstdenkers kann man hierbey dem Plotin gar nicht absprechen. Er gieng von neuem auf die Vernunftprincipien zurück, bemühte sich ein im Innern mehr zusammenhangendes philosophisches System aufzustellen, hob manche Zweifel, die ihm selbst bey seiner Speculation vorkamen, oder von andern in den Weg gelegt worden waren, und bot überhaupt alle seine Kräfte auf, um eine dogmatische Philosophie aus reiner Vernunft zu begründen. Das Mystische, Schwärmerische und Transscendente, das mit dieser verbunden ist, hat ihr eine grössere Verachtung zugezogen, als sie in der That verdient. Sie hat auch ihre interessante und lehrreiche Seite. S. *Porphyrii* Vita *Plotini*. Vergl. Tiedemann's Geist

Für den Zweck alles Philoſophirens hielt Plotin die unmittelbare Annäherung zur Gottheit, oder das unmittelbare Anſchauen derſelben. Dieſes beſchäfftigt und erfüllt die Seele ganz und läßt ihr nichts weiter zu denken übrig; alle Kraft der Seele verliert ſich darein, ſobald ſie einmal die gehörige Richtung dahin bekommen hat und zum Ziele gelangt iſt. Es gewährt der Seele die höchſte Seligkeit, und verſetzt ſie in die freyeſte Ruhe, da der Gegenſtand jener Anſchauung ſelbſt die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit, und als unveränderlich das Ideal der freyeſten Ruhe in der Wirklichkeit darſtellt. Die Gottheit iſt das reinſte Licht, und als ſolches offenbart ſie ſich dem Anſchauenden. Die Bedingung aber, um zu dieſer unmittelbaren Anſchauung Gottes zu gelangen, und folglich die oberſte Bedingung alles Philoſophirens, iſt der Zuſtand der Ekſtaſe, oder der Entzückung. Plotin nennt ihn Vereinfachung (ἁπλωσιν) der Seele, wo nur ein einziger Gegenſtand die Seele anzieht, alle ihre Vermögen in der Anſchauung desſelben concentrirt ſind, und die Seele ſich als abſolute Einheit in Gott, oder Gott in ihr wahrnimt. Auf einen deutlichen Begriff läßt ſich jener Seelenzuſtand, welchen Plotin zur oberſten Bedingung des Philoſophirens machte, nicht bringen; denn es war ein Gefühlszuſtand. Es war aber kein anderer, als der, welchen wir Exaltation der Phantaſie nennen, wobey die Thätigkeit aller übrigen Seelenkräfte gehemt und unterdrückt iſt. Das Mittel nun, um zu dieſem Zuſtande nach und nach fähig zu werden, und ſich mit Leichtigkeit darein

der ſpeculativen Philoſophie B. III. S. 263 ff. Meiners Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach C. G. S. 52 ff.

darein zu verſetzen, iſt die ſpeculative Philoſophie, oder, wie Plotin dieſe nent, die Dialektik in einem allgemeinern Sinne des Worts. Es ſcheint, daß Plotin den Namen Dialektik zur Bezeichnung der ſpeculativen Philoſophie darum gewählt habe, weil jene zunächſt abſtractes Denken lehrt und daran gewöhnt, und die Philoſophie überall nur für den Menſchen Werth und Intereſſe hat, ſofern die Seele, indem ſie ſich mit ihr unterhält, vom Irdiſchen abgezogen wird, und ſich in ihre urſprüngliche Heimath, das Reich des Intellectuellen und Geiſtigen, emporſchwingt. Die Dialektik lehrt auch, das Weſen der Dinge von ihren Accidenzen abzuſondern, das Uebereinſtimmende und Verſchiedene zu unterſcheiden, die mannigfaltigen Arten und Gattungen der Dinge feſtzuſetzen und bis auf eine höchſte Gattung zurück zu führen, und ſo Alles in Einem Principe, und Ein Princip in Allem zu denken. In dem Betrachte war die Dialektik die beſte Vorbereitung zu dem Zwecke des Myſticismus, der innigſten Vereinigung der Seele mit Gott.

Plotin hat den Neo-Platonismus in ein Syſtem gebracht, ohne bey der Entwickelung desſelben in ſeinen Schriften eine ſyſtematiſche Form zu beobachten. Dieſe Form muß man alſo erſt in ſein Syſtem zur leichtern Ueberſicht desſelben hinein tragen. Der Grundſatz des Syſtems iſt, daß alles aus Einem Principe abgeleitet werden müſſe, weil ſich Alles, ſo widerſtreitend es auch ſey, doch zuletzt in Einem Principe verliere. Die Thiere kommen in dem Gattungsbegriffe Thier überein, ob ſie gleich vermöge ihres Naturtriebs einander ſelbſt aufreiben, und ſich inſofern entgegengeſetzt ſind. Eben ſo gehört Alles, was Nicht Thier iſt, wiederum zu Einer Gattung,

und am Ende fließt Alles in einem obersten und unbedingten Gattungsbegriffe zusammen. Der Gegenstand dieses obersten und unbedingten Gattungsbegriffes, das Princip alles wirklich Vorhandenen und Erkenbaren, ist das reale Seyn, was nicht ist, nicht bloß zu seyn scheint. Dieses Seyn ist ewig, unveränderlich, vollkommen, der Grund und Inbegriff alles Realen. Es existirt in allen seinen Theilen auf gleiche Weise, weil alle seine Theile das Seyn auf gleiche Weise ausdrücken. Eben daher ist es auch vollkommen, weil es ist schlechthin was es ist, und zu seiner Existenz keines andern bedarf. Es kann ihm auch kein Vermögen beygelegt werden; denn dieses enthält eine Tendenz des Dinges zu Etwas, was es noch nicht ist; das Vermögen des Dinges schließt demnach einen Mangel des Seyns in sich; ein solcher Mangel aber findet bey dem ewig Wirklichen durchaus nicht statt; es kann ihm deßwegen auch kein Vermögen beygelegt werden, weil es mit allen seinen Attributen von Ewigkeit und vollkommen vorhanden ist. Den Begriff der Ewigkeit des Seyns erklärt Plotin aus der Natur des Seyns selbst. Das Seyn kann nie aufhören zu seyn; es ist; und eben darum, weil es schlechthin ist, ist es ewig. Die Ewigkeit des Seyns war aber dem Plotin nicht eine Ewigkeit der Zeit; es war folglich in derselben keine Succession der Momente. Von diesem Begriffe einer Ewigkeit ohne Zeit, der aber sich selbst widerspricht, weil sein Gegenstand unmöglich ist, ist Plotin der Erfinder. Er ist in den neuern Theologieen phantasirender Philosophen öfter wieder vorgekommen, hat sich aber niemals legitimiren können. Auf diesem Begriffe der Ewigkeit des Urprincips gründet sich auch die Unveränderlichkeit desselben, so wie

jener

jener wiederum auf dieser beruht, oder mit ihm nothwendig verbunden ist. Da das Urprincip alle möglichen Vollkommenheiten besitzt, so ist es auch ein lebendes Wesen. Aber auch dieses Leben enthält keine Succession. Es ist die reale Gegenwart, sich durchaus gleich, ohne daß etwas von ihm da wäre und etwas noch nicht da wäre, sondern erst folgte. Die Neu-Platoniker setzen daher die reine absolute Ewigkeit (αιων), die ohne Succession der Momente ist, der Ewigkeit der veränderlichen Welt (αιδιοτης) entgegen. Jene ist ein ganzes vollständiges simultanes Leben des Urwesens: hingegen diese ist die Reihe des Veränderlichen, wo ein Moment das andere empfängt, und eine Erscheinung sich an die andere, deren Daseyn aufhört, anschließt. Das Urwesen ist kein Accidens, kein Modus. Es ist alles nothwendig durch sich selbst. Demnach kann auch nichts von ihm getrent und abgesondert werden, und an sich selbst kann es nicht aufhören zu seyn. Sofern die veränderliche Welt ebenfalls das Seyn ausdrückt, ist sie keinem Ende ihres Bestandes unterworfen. Die Materie mag sich in noch so mancherley Gestalten und Formen umwandeln; der Grundstoff derselben bleibt seinem Wesen nach immer, was er ist.

Für die Veränderlichkeit der Materie gab Plotin gewisse allgemeine Regeln an. Das oberste Element ist das Feuer. Es erreicht die Höhe, welche es zu erreichen vermag, und kann deßhalb nicht höher steigen; keines der übrigen Elemente aber kann sich auch über dasselbe erheben. Der Himmel umschließt die Welt. Da das Seelenprincip des Himmels, aus der Gottheit entsprungen, seine Erhaltung für ein Zeitmoment bewirken kann, so kann es eben dieselbe auch für immer bewirken. Das Daseyn der

Welt gehört zum Weſen der Gottheit; jene iſt alſo von Ewigkeit her, und kann durch keine äuſſere Urſache zerſtört werden. Die Ewigkeit der Welt beweis Plotin aus folgenden Gründen: Die Materie läßt ſich nicht ohne die Seele denken, und iſt nur durch dieſe vorhanden. In der Abſtraction können Form und Materie freylich geſchieden werden; allein nicht in der wirklichen Natur. Für die Exiſtenz der Seele iſt die Exiſtenz des Körpers derſelben ſchlechthin nothwendig. Sobald die Seele aus ihrem Urquelle hervorgeht, bildet ſie auch ſofort ihren Körper, als welcher der Ort iſt, den ſie einnimt. Nun ſind die Welt und die Gottheit nicht weſentlich getrennt, ſondern im Gegentheile weſentlich mit einander verbunden. Die Gottheit iſt ewig; folglich muß es auch die Welt ſeyn. In dieſer Hinſicht iſt das Syſtem des Plotin dem Pantheismus verwandt. Aus dem Seelenprincipe, das in der Materie wohnt und ſie belebt, iſt auch die Bewegung der Körperwelt zu erklären. Jede Bewegung ſetzt ein Seelenprincip voraus, und wiederum das Seelenprincip kann ſich nur durch Bewegung äuſſern. Die Bewegung des Himmels iſt eine kreisförmige. Nun geht zwar die Bewegung des Körpers in gerader Linie fort; doch nur ſo weit, bis ſie an die Grenze des Himmels gelangt iſt; alsdenn kann die Bewegung des Körpers nicht in der natürlichen Richtung derſelben fortgeſetzt werden; ſondern ſie geht in die kreisförmige Bewegung des Himmels über, oder wird vielmehr von derſelben fortgeriſſen. Den Grund dieſer Einrichtung der Weltbewegung ſetzt Plotin darin, daß die Seele ſich ihrer Natur nach dem Körper mitzutheilen, und umgekehrt der Körper der Seele theilhaft zu werden trachte; (in welchem Satze ein vom Plotin nicht bemerkter

Wider-

Widerspruch liegt, indem dadurch dem Körper als bloßer Materie ein von dem Seelenwesen unabhängiges Bewegungsprincip, eine gewisse selbstständige Tendenz, zugestanden wird); würde nun angenommen, daß die Seele (des Himmels) ruhte, so würde der Körper der Seele vollkommen theilhaft und ganz in sie verwandelt werden, was nicht geschehen darf; die Seele muß demnach den Körper in beständiger Thätigkeit erhalten, damit er sie zwar immer suche, aber niemals ganz erreiche. Diese beständige Thätigkeit der Materie wird aber durch die Kreisbewegung des Himmels bewirkt. Warum das Seelenprincip des Himmels sich gerade im Kreise bewege, bemühte sich Plotin ebenfalls deutlicher zu machen, als von seinen Vorgängern, namentlich dem Aristoteles, geschehn war. Das oberste Princip ist das Gute. Dieses befindet sich im Mittelpunkte alles Vorhandenen. Der oberste Theil der Seele ist die Vernunft, und er bewegt sich zunächst um das oberste Weltprincip, das Gute, herum. An die Vernunft grenzt der empfindende Theil der Seele; dieser richtet sich in seiner Bewegung nach dem höhern Theile der Seele, und dreht sich also gleichfalls in einem entferntern Kreise um den Mittelpunct, das Weltprincip. Auf den empfindenden Theil der Seele folgt der vegetirende. Dieser befolgt in seiner Bewegung dieselbe Direction, und so ist die Bewegung der Weltseele überhaupt im Kreise erklärt. Die Weltseele ist durch die ganze Natur verbreitet, und kein Körper ist ohne dieselbe. Sie ist der Quell der Wärme, die sich durch die Sonne über unsere Erde verbreitet, des Lebens, der Bewegung, und dadurch der Form der Welt überhaupt. Die Veränderung kann aber nichts weiter, als die Form der Materie angehn; das Subject derselben

ben bleibt immer unverändert. Denn die Veränderung in der Körperwelt selbst wird durch die Sinne bewährt; ein Element wird in das andere verwandelt; bliebe nun das Subject der Materie nicht dasselbe, so würde das eine Element, indem es in das andere verwandelt würde, in Nichts übergehn, was doch nicht geschieht und geschehen kann. Die Materie an sich, mit bloßer Hinsicht auf ihr Subject, ist aller Qualitäten beraubt. Sie liegt, als dieselbe Materie, bey allen verschiedenen Arten von Körpern zum Grunde, und kann folglich keine Eigenschaften enthalten, die in irgend einer besondern Art der Körper, oder in einem einzelnen Körper von bestimter Art vorkommen, sonst könte sie nicht das materielle Substrat für alle mögliche körperliche Form abgeben; vielmehr hätte sich die Gottheit bey der Bildung der Welt nach der schon bestimten Form der Materie richten müssen. Die Materie ist demnach ohne alle Ausdehnung; sie ist weder dick, noch dünne; weder schwer noch leicht; weder kalt noch warm; sie hat keine Farbe, und ist also für den Sinn durchaus nicht unterscheidbar. Da Plotin, wie seine Vorgänger, sich hierdurch in einen Widerspruch verwickelt fühlte, weil er einerseits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch sie erkenbar geworden wäre, und anderseits doch die Materie für ein erkenbares Etwas annahm; so erklärte er sie schlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit (zu welcher auch die Form gehört) ein, und nante sie ein ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, nicht als ob sie Nichts sey, sondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkenbare Wirklichkeit nicht statt findet, zukomme. Aus dieser intelligibeln Urmaterie aber entsteht der Körper, sobald jene mit der Form in Verbindung gesetzt wird; ohne die Form ist sie demnach

kein

kein Körper. Plotin dachte nicht darau, daß die Distinction des ex ov, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt sey, und keinen realen Unterschied begründe. Da er dies inzwischen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, so bemühte er sich, seinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale, wo nicht zur bestimten Erkenbarkeit, doch zur bestimten Denkbarkeit zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbestimtes ist, so nahm er sie für das Unbestimte selbst. Im Verstande lassen sich doch Form und Materie trennen; wird also der Begriff der Form aufgehoben, so bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie übrig. Auch mit einem Gleichnisse half sich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finsterniß. Durch diese ist nicht alle Vorstellung von Gegenständen aufgehoben, und eben so ist auch der Begriff der absoluten Materie nicht ohne alles Object. Diese Argumentation des Plotin befreyte seinen Begriff der Materie eben so wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektischen Schwierigkeiten. Er verwechselte den Act des Vorstellens mit dem Gegenstande des Vorstellens. Ein ganz unbestimtes Object ist gar kein Object, und der Begriff der absoluten Finsterniß ist eine bloß logische Verstandesthätigkeit, der aber kein Gegenstand entspricht. Die Begriffe Materie und Form haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; ausser derselben, einzeln für sich genommen, sind sie schlechthin unverständlich.

Das System des Plotin, so weit es bisher entwickelt ist, war freylich auf einem schwärmerischen Principe (der Ekstase) gegründet, und führte auch am Ende zur Schwärmerey, zur Theurgie und Ma-

gie

gie hin. Inzwiſchen aus dem Geſichtspunkte der kritiſchen Philoſophie beurtheilt, verdient es gerade durch jenes Princip und durch die Conſequenz in den Folgerungen daraus, eine beſondere Aufmerkſamkeit. Was Plotin Ekſtaſe nent, war im Weſentlichen nichts anders, als was die Neuern verſtehn, wenn ſie eine gänzliche Zurückziehung auf das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn und was darin vorgeht, zur Bedingung des Philoſophirens machen. Nur hatte Plotin von dem Weſen der reinen Vernunft, der Möglichkeit einer Realerkentniß durch ſie, und von ihrer Beſchränktheit auf das Gebiet der Erfahrung, keinen Begriff. Er verwechſelte alſo die exaltirte Phantaſie mit dem reinen Selbſtbewußtſeyn, und glaubte durch dieſes zu einer Erkentniß von Gegenſtänden zu gelangen (z. B. zur Anſchauung der Gottheit), die nur nichtige Geburten jener waren. Eben dadurch ging ſein Princip von Schwärmerey aus, und begründete Schwärmerey. Dem ungeachtet war es doch auch nicht immer die exaltirte Phantaſie, welche den Gang der philoſophiſchen Speculation des Plotin regierte. Sein philoſophiſches Syſtem iſt ein Intellectualſyſtem, das nur dadurch bald ein wiederſinniges, bald ein ſchwärmeriſches Anſehn bekomt, daß er den Antheil der Erfahrung und der reinen Vernunft an der Erkentniß nicht gehörig unterſchied, daher in die reine Vernunft übertrug, was der Erfahrung gebührt, und umgekehrt, und Gegenſtände jenſeit aller Erfahrung durch reine Vernunft zu erkennen wähnte. So mußte ſein Syſtem ebenfalls, wie die Syſteme ſeiner Vorgänger, in einen Widerſtreit mit der Vernunft und mit der Erfahrung gerathen. Daß er alles Vorhandne aus Einem Principe herleitete, lag in der Tendenz der Vernunft zur Einheit;

jeit; er fehlte nur in der Art der Ableitung, und iber diese ist man ja gegenwärtig in der philosophischen Welt noch nicht einig. In der weitern Entvickelung seines Systems hat Plotin das Verdienst, die so genanten ontologischen Begriffe viel schärfer gefaßt zu haben, als seine Vorgänger. Er behandelte überhaupt die Methaphysik mehr, um mich so ausudrücken, in dem Gebiete, in welchem sie allein heinisch werden könte, wenn es wirklich eine Metaphysik der Dinge und ein eigenes Gebiet derselben gäbe. Seine Bemühungen, sich aus der Dialektik der Vernunft zu befreyen, in welche er sich verwickelt fühlte, den Widerstreit seiner Philosophie aus Begriffen mit den Thatsachen der Erfahrung aufzulösen, beweisen einen ungemeinen Scharfsinn, so wenig sie ihm auch gelungen sind. Er deckte manche Schwierigkeiten dabey auf, die Plato und Aristoteles nicht einmal geahndet oder zum mindesten nicht berührt hatten, und zeigte, wie sich denselben nach seiner Meynung ausweichen lasse. Am bemerklichsten ist dies bey der Lehre vom Verhältnisse der Materie zur Form. Den Begriff der Qualitätenlosigkeit der Materie hielt er fester, als alle Metaphysiker vor ihm. Er gieng so weit, auch den Raum in den Begriff der Form aufzunehmen, wo denn allerdings der grosse Zweifel übrig blieb, was die Materie als Ding an sich sey?

Plotin nahm zur Erklärung des Universums drey verschiedene Realitäten an: die Materie, die Form, und das aus diesen beyden Zusammengesetzte, den Körper. Alle drey Realitäten begriff er unter dem gemeinschaftlichen Namen der Substanz zusammen. Er verstand Substanz in der Aristotelischen Bedeutung des Worts. Sie ist dasjenige, was nicht in einem Subjecte ist, noch von einem Sub-

jecte

jecte prädicirt wird, sondern was durch sich selbst ist (das Substrat schlechthin, kein Prädicat). Die Materie ist Substanz, wiewohl die schlechteste oder uneigentlichste Substanz, weil sie ohne die Form nichts Wirkliches ist. Die Form ist in der Materie, aber nicht in der Materie als in einem Subjecte, oder als Prädicat derselben; sondern sie ist ein Theil des aus der Materie und Form Zusammengesetzten. Sie ist also ebenfalls Substanz, wie die Materie, und zwar so fern sie das Princip ist, mittelst dessen die Materie zu einer bestimten Wirklichkeit erhoben wird, ist sie die edlere vorzüglichere Substanz. Der Begriff des Körpers trifft mit dem gemeinen Begriffe der Substanz zusammen. Die Form ist das Princip der Thätigkeit, und folglich auch das Princip des Lebens überhaupt. Der Körper, als bloße Materie betrachtet, enthält kein Leben in sich. Plotin beweist dieses aus der Theilbarkeit des Körpers, als solchen. Dasjenige, welches keinen Raum erfüllt, und in keinem andern sich befindet, als Theil eines Ganzen, ist untheilbar. Hingegen dasjenige, dessen Theil weder mit den übrigen Theilen, noch mit dem Ganzen einerley ist, und dessen Theil kleiner ist, als das Ganze, ist theilbar. Alle Theile des Ganzen aber haben im Ganzen ihren bestimten Ort, und keiner kann an der Stelle des andern seyn. Nun ist das Leben entweder in allen Theilen des Körpers, oder in einigen, oder in einem. Wird angenommen, daß das Leben in allen Theilen des Körpers liege, so giebt man zu, daß es nicht in der Zusammensetzung seinen Grund habe, und diese macht doch erst die elementarischen Theile zum Körper; nicht zu gedenken, daß der Erfahrung gemäß kein elementarischer Theil des Körpers Leben enthält, mithin auch der Körper durch

die

die Zusammensetzung der Elemente das Leben nicht gewinnen kann. Wird aber angenommen, daß das Leben in einem oder in einigen Theilen des Körpers wohne, so komt es ihm wiederum nicht als zusammengesetztem Körper zu. Diese Argumentation für die Existenz eines geistigen Lebensprincips hat noch jetzt ihren Werth.

Der Begriff der Form war beym Plotin dem Begriffe der Materie geradehin entgegengesetzt. Die erstere ist ihm ein bloß geistiges Princip, das absolut untheilbar ist. Gleichwohl stellt sie Plotin als ein Lichtwesen dar, so wie er im Gegentheile die Materie als die Finsterniß charakterisirt. Diese Bilder waren aus der Orientalischen Philosophie entlehnt. Der Widerspruch zwischen dem absolut Einfachen, wie doch das geistige Princip seyn sollte, und dem Lichte, als einer materiellen Substanz, wurde von dem Plotin und den orientalischen Philosophen überhaupt nicht bemerkt. Eine richtige auf genauere Untersuchung gegründete Theorie des Lichts war damals noch nicht vorhanden; man hielt also wirklich das Licht für dasjenige Object, was dem Begriffe des Einfachen oder Geistigen entspräche; und diese Meynung wurde dadurch unterstützt, daß die überspante Phantasie, wenn sie den leeren Begriff des Geistigen zu realisiren strebt, auf das Bild des Lichtes geräth. Manche andere Eigenschaften des Lichtes, daß es die ursprüngliche objective Bedingung aller Vorstellbarkeit äusserer Gegenstände ist; daß es die schnellste Bewegung hat; daß es sich am besten zum Attribute des vollkommensten Wesens, der Gottheit, zu schicken scheint; mochten auch das ihrige dazu beytragen, daß man das Licht mit dem Geistigen verwechselte, oder vielleicht dem Lichte selbst alle Merkmale des Geisti-

gen beylegte. Das Princip der Form ist also beym Plotin die von den ältern Philosophen sogenante Weltseele. Sie ist der Quell der Vernunft, so wie aller in der Welt verbreiteten vernünftigen Wesen. Hierin stimte Plotin mit seinen Vorgängern, namentlich dem Plato, überein. Er wich aber von diesem ab in Ansehung des Ursprungs der niedern Seelenkräfte, der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Gedächtnisses, der Begierden und Affecten. Plato leitete diese letztern nicht aus der göttlichen Weltseele her, sondern aus der Materie und dem ursprünglichen in dieser befindlichen Bewegungsprincipe, der rohen Weltseele. Daher ließ er auch diese niedern Seelenvermögen mit dem Tode des Körpers aufhören. Plotin aber suchte den letztern dieselbe Quelle mit dem vernünftigen Wesen der Seele zu vindiciren. Die Natur der vernünftigen Seele besteht im Denken. Dieses ist ein innerer Act, zu dem äussere Empfindung nicht wesentlich gehört, und demnach ist der Seele ein äusseres Empfindungsvermögen nicht nothwendig. Die Empfindung ist die Wahrnehmung körperlicher Veränderungen; der Körper drückt seine Formen in die Seele ab; oder die Seele muß durch die Empfindung dem Empfundenen verähnlicht werden, sey es nun, daß sie unmittelbar diesem ähnlich wird, oder mit einem ihm Aehnlichen in naher Verbindung steht, wenn überhaupt die äussere Empfindung möglich seyn soll. Es kann aber die Seele nicht unmittelbar dem Empfundenen ähnlich werden, so wenig, wie der Punkt einer Linie, oder eine empfindbare Linie einer intelligibeln. Also muß die Seele mit Etwas in Verbindung stehn, durch dessen Vermittelung sie das Empfundene in sich aufnimt, d. i. empfindet. Das vermittelnde Etwas sind die körperlichen Organe,

und

und ohne diese kann demnach keine Empfindung entstehn.

Das Bedürfniß körperlicher Organe für die äussere Empfindung gilt inzwischen nur von den menschlichen und thierischen Seelen. Der Weltseele legte Plotin andere Prädicate bey, die eine besondere Erwägung verdienen. Dieser komt überhaupt keine äussere Empfindung zu, weil die Weltseele das ganze Weltall durchdringt und erfüllt, also nichts ausserhalb der Weltseele oder der Welt empfunden werden könte. Gleichwohl hat doch die Weltseele Empfindung; nur daß diese Empfindung eine innere (συναισθησις) ist, vermöge deren sie sich aller der Veränderungen bewußt wird, die sich in der Welt ereignen. Plotin zog hieraus die merkwürdige Folgerung, daß die Weltseele sowohl als die Seelen der Gestirne, eben weil sie alles gewahr würden, was innerhalb des Bezirkes ihrer Wirksamkeit vorgehe, auch die Gebete der Menschen annehmen. Soferne aber die Weltseele kein Vermögen der äussern Empfindung hat, hat sie auch kein Gedächtniß. Das Wesen der Weltseele ist Denken, und dieses ist bey ihr nicht der Veränderlichkeit unterworfen, ist überhaupt bey ihr kein Act, der in der Zeit vorginge, und der Successiou empfänglich wäre. Die Weltseele denkt Alles, was ist, was war und seyn wird, in demselben Acte. Sie kann also keine Erinnerung, kein Gedächtniß haben, indem sie beyder durchaus nicht bedarf. Das Denken der menschlichen Seele ist freylich an die Zeit gebunden, so wie alle Thätigkeit derselben sich in die vergangene, gegenwärtige und künftige eintheilen läßt; dieses gilt aber nicht von der Weltseele, deren Wirksamkeit auf keine Weise durch den Körper bedingt oder beschränkt wird. Aus eben dem Grunde, aus

welchem die Weltſeele über alle Veränderlichkeit erhaben iſt, iſt ſie auch frey von ſinnlichen Begierden, und von den Gefühlen des Vergnügens wie des Schmerzes. Dieſe entſpringen ſämtlich nur aus der mit der menſchlichen und thieriſchen Seele verbundenen körperlichen Organiſation, welche bey der Weltſeele nicht ſtatt findet, obgleich dieſe auch die Welt zum Körper hat. Bey dieſer Verſchiedenheit, welche Plotin zwiſchen den Eigenſchaften der Weltſeele und denen der menſchlichen und Thierſeelen annahm, wurde es nothwendig, das Verhältniß dieſer zu jener noch genauer zu beſtimmen. Er erklärte zwar, wie ſeine ältern Vorgänger, die Weltſeele für den Quell aller übrigen ſeelenartigen Subſtanzen in der Welt, und ließ dieſe aus jener hervorgehn und in jene zurückkehren. Aber das Verhältniß der menſchlichen und Thierſeelen zur Gottheit dachte er ſich ganz anders, als wie ſeine Vorgänger gethan hatten. Die letztern nahmen eine numeriſche Verſchiedenheit der menſchlichen und Thierſeelen ſowohl unter einander ſelbſt, als in ihrer Beziehung zur Weltſeele an; jede Seele machte eine Subſtanz für ſich aus, wenn ſie gleich aus der Weltſeele entſprungen war. Hingegen Plotin dachte ſich die Weltſeele zugleich mit den thieriſchen und menſchlichen Seelen als einen Inbegriff, bey dem zwar eine logiſche Verſchiedenheit ſtatt fände, aber keine ſinnliche numeriſche. So ſind im Verſtande die Begriffe verſchieden; aber ſie ſind nicht durch den Raum getrennt, nicht auſſer einander, und alſo nicht numeriſch verſchieden. Die Weltſeele drückt alſo immer eine Einheit aus, ob ſie gleich der Grund und Quell aller übrigen Seelenſubſtanzen in der Welt iſt. Alle Seelen ſind Producte der Weltſeele, und nichts deſto weniger mit ihr zur Einheit verbunden,

ſo

so wie alle Begriffe Erzeugnisse des Verstandes sind, und doch mit ihm einen und denselben Verstand ausmachen. Da Plotin selbst die Unverträglichkeit dieser seiner Behauptung mit der Selbstständigkeit der menschlichen und Thierseelen in theoretischer Hinsicht fühlte; (denn an die Schwierigkeiten, die aus der praktischen Natur der menschlichen Seelen gegen jene Behauptung hervorgehn, scheint er nicht einmal ernstlich gedacht zu haben); so bemühte er sich mit großer Anstrengung, seine Vorstellungsart noch mehr zu verdeutlichen und zu begründen. Werden die Seelen, sagt er, bloß für körperlich angenommen, so wäre der Inbegriff derselben allerdings theilbar, und dann würde eine numerische Vielheit die nothwendige Folge seyn. Aber man könte doch die Körperlichkeit immer nur in Beziehung auf die Materie derselben behaupten; nicht in Beziehung auf die Form. Vermöge dieser Form der Seelen würde sich demnach ihre Vielheit mit der Einheit der Weltseele vereinbaren lassen. Die menschlichen und thierischen Seelen sind alsdenn ihrem Stoffe nach betrachtet eine Mannichfaltigkeit numerisch verschiedener Subjecte; ihrer Form nach betrachtet sind sie zusammen die Weltseele, und mit ihr Eins und Dasselbe. Nun muß aber zwischen der formellen Einheit der Seelen und der numerischen Verschiedenheit ihrer Subjecte eine nothwendige Verknüpfung seyn, und diese Verknüpfung bringt es mit sich, daß wo ein Theil ist, auch das Ganze sey, und wo das Ganze ist, auch alle Theile sich befinden. So läßt es sich begreifen, wie alle Seelen aus Einer (der Weltseele) entspringen, und doch in dieser Einen enthalten; wie die Weltseele Eine seyn, und doch eine numerische Vielheit der Subjecte befassen könne. Daß Plotin

die oben berührte Schwierigkeit hierdurch im geringſten nicht aus dem Wege räumte, iſt einleuchtend. Um die numeriſche Mannichfaltigkeit der Seelen herauszubringen, mußte er die Körperlichkeit derſelben der Materie nach annehmen, wodurch er ſeinem eigenen vorher aufgeſtellten Begriffe von der Seele als einem geiſtigen Weſen widerſprach. Mit ſeiner Berufung auf den Unterſchied des Stoffes und der Form der Seelen, wovon jener eine numeriſche Verſchiedenheit der Subjecte nach ſich ziehe, dieſe gleichwohl die Einheit derſelben in der Weltſeele bewirke; die nothwendige Verknüpfung des Stoffes und der Form der Seelen aber das Verhältniß der Seelen zu Weltſeele überhaupt zur Einheit erhebe; bewirkte er nichts weiter, als daß er den Widerſtreit in den Behauptungen der Einheit der Weltſeele und der numeriſchen Verſchiedenheit der menſchlichen und thieriſchen Seelen, noch beſtimter und auffallender zeigte. Inzwiſchen ſuchte Plotin noch von einer andern Seite jene Behauptungen mit einander auszugleichen. Er verglich die Einheit der Weltſeele und die numeriſche Verſchiedenheit der einzelnen Seelen mit dem Begriffe einer Wiſſenſchaft und ihrer Theile. Die Wiſſenſchaft, ſagte er, iſt ein Ganzes, und in jedem Theile derſelben ganz enthalten. Denn aus jedem gegebenen Satze der Wiſſenſchaft kann das Vorhergehende und Folgende desſelben abgeleitet werden, bis die geſamte Wiſſenſchaft vollendet iſt; ohne den einen Theil könte die Wiſſenſchaft kein Ganzes ſeyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig iſt. Daß dies von uns nur dunkel eingeſehen wird, und eben daher kaum glaublich iſt, hat ſeinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organiſation, die nur eine partielle Auffaſſung erlaubt, und deswegen

ſich

sich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile, vorzustellen vermag. Aber dieses Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wissenschaft ist ein intellectuales Ganze, und so läßt sich das Ganze in dem Theile wohl denken, sofern der Theil als ein Satz gegeben oder betrachtet wird, aus welchem das Uebrige analytisch entwickelt werden mag. Von jedem Satze der Wissenschaft kann es aber doch auch nicht schlechthin behauptet werden, daß in ihm, als einem Theile der Wissenschaft, das Ganze enthalten sey. In einem abgeleiteten untergeordneten Satze ist das Princip desselben nicht enthalten; wohl aber jener Satz in dem Principe. Das Princip kann mit dem abgeleiteten Satze verbunden werden durch Synthesis, nur nicht durch Analysis, und in diesem Falle ist in dem Satze, als Theile, nicht das Ganze der Wissenschaft enthalten, wiewohl er zu dem Ganzen, soferne dieses in seinen einzelnen Theilen analytisch vorgestellt wird, nothwendig gehört.

Da Plotin alles Vorhandene, also auch den ganzen Inbegriff der Erscheinungen intellectualisiren wollte, so mußte er auch die Materie aus der Weltseele herleiten, und zugleich die Möglichkeit dieser Ableitung bewähren. Er that dies auf folgende Art: Die Seele als intellectuales Wesen ursprünglich, äussert sich in ihrem Daseyn, und wird wirksam. Das vermag sie nicht, ohne einen Ort zu haben und einzunehmen. Diesen Ort erhält sie durch den Körper. Sie erzeugt sich also selbst ihren Körper unmittelbar durch ihre Aeusserung oder Wirksamkeit. Das Erzeugen des Körpers bemühte sich Plotin dadurch vorstellig zu machen, daß er annahm, die Seele gehe bey ihrer Thätigkeit gleichsam aus der Region des Intellectualen heraus; in diesem Herausgehn bemerke

sie ihren Schatten, so wie sich jenseit eines Feuers die Finsterniß zeigt, und dieser Schatten sey es, den sie als ihren Körper betrachte und zu ihrem Körper umbilde. Sie ist durch ihre Natur genöthigt, dem an sie grenzenden Schatten eine Form zu geben, und dadurch empfängt der Körper seine zweckmässige Organisation und Schönheit. Aber diese Wohnung, welche die Seele sich baut und einnimt, ist nicht von ihr, der Urheberinn desselben, verschieden. Die Seele theilt sich der Materie mit und beseelt sie. Man konte fragen, was unter einer Thätigkeit, die Plotin mit dem Hervortreten der Seele aus der intellectualen Region in die Finsterniß bezeichnet, eigentlich gedacht werde? Der dabey zum Grunde liegende Begriff ist, daß Objecte des reinen Denkens für die Seele zu Objecten der äussern Empfindung und Anschauung werden. Die Gegenstände des reinen Denkens hält Plotin, ganz im Geiste des Platonismus, für ewig, unwandelbar und göttlich. Sie sind auch die Principien und Quellen aller Sinnenerscheinungen. Aber, wie sie diese erzeugen, oder in diese übergehen mögen, konte vom Plotin möglicherweise nie aufgeklärt werden, wiewohl er es aufzuklären versuchte. Was er für Aufklärung der Sensualisirung des Intellectualen annahm, war nur eine erschlichenene Verwechslung des Sinnlichen mit dem Intellectualen. Auf die reine Denkthätigkeit der Seele, sofern ihr Wesen bloß im Intellectualen besteht, sind weder Raum noch Zeit anwendbar. Es konte hier also weder von einem Hervortreten der Seele aus dem Intellectualen in die Region des Sinnlichen, noch von einer Nothwendigkeit für dieselbe, sich deshalb einen Körper im Raume zu bilden, die Rede seyn. Noch unbegreiflicher und unhaltbarer war die erschlichene Voraussetzung des

Plotin,

Plotin, daß die Seele einen Schatten habe, bey dem Heraustreten aus dem Intellectualen diesen Schatten wahrnehme, ihn als ihren Ort betrachte, und zu ihrem Körper umgestalte. Ein Schatten der Seele, als eines bloß intellectualen Wesens, war ein sich selbst widersprechender Begriff. Plotin hob damit entweder das intellectuale Wesen der Seele auf, indem er sie zu einem Körper machte; oder er dichtete der intellectualen Seele körperliche Prädicate an, welche sie ihrer Natur nach nicht haben konte. Auch daß Plotin das Licht zu einem Merkmale der intellectualen-Region machte, und ihm die Finsterniß zur Grenze gab, vertrug sich durchaus nicht mit den vorausgesetzten Begriffen des Intellectualwesens selbst. Eine andere Schwierigkeit, die sich dem Hervorgehn der Materie aus der Weltseele entgegenstellte, wie nehmlich daselbe mit der vom Plotin behaupteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Materie zu vereinbaren sey, glaubte Plotin dadurch wegzuräumen, daß er jenes Hervorgehn nicht als etwas successiv Geschehenes gedacht wissen wollte. Die Materie war vielmehr zugleich mit der Weltseele da, ungeachtet diese der Grund von jener ist. Hier mußte Plotin beweisen, daß zwischen Grund und Folge keine Succession sey, und er wagte es in der That, den Beweis zu führen. Zwischen Ursache und Wirkung, behauptete er, sey nicht nothwendig eine Succession der Zeit. Beyde könten auch mit einander so verbunden vorgestellt werden, wie Substanz und Accidens. Der Körper und sein Schatten, die Sonne und ihr Licht, sind zugleich; obgleich jener die Ursache seines Schattens, so wie die Sonne ihres Lichtes ist. Plotin verwechselte hierbey wesentlich verschiedene Begriffe, den Begriff einer Wirkung mit dem eines Attributs. Man kann wohl sagen, daß

die Sonne mit ihrem Lichte zugleich ſey; aber das Licht iſt nicht Wirkung der Sonne, ſondern eine weſentliche Eigenſchaft derſelben, und eben deßhalb mit ihr zugleich. Eben ſo wenig iſt der Schatten eine Wirkung des Körpers. Er iſt eine Beraubung des Lichts, und ſteht dem Lichte entgegen, wie die Verneinung dem Poſitiven. Aber zwiſchen beyden iſt kein Cauſſalverhältniß. Mithin dieſe Beyſpiele erläutern im geringſten nicht, was Plotin erläutern wollte, wie die Materie aus der Weltſeele emaniren, und dennoch an und für ſich ewig ſeyn könne. Die Art, wie die Weltſeele die Materie erzeugt, und aus ſich emaniren läßt, iſt dieſe, daß die Seele durch bloßes Denken die Gegenſtände überhaupt, und ſonach auch die ſo genanten materiellen hervorbringt und bildet. Alles, was für die Seele Gegenſtand ſeyn ſoll, wird es dadurch, daß ſie es als Gegenſtand betrachtet. Die Seele alſo erzeugt den Gegenſtand durch den bloßen Act ihres Denkens. So bildet der Mathematiker ſeine Figuren durch bloße Betrachtung des Raumes (durch Conſtruction), und jene werden eben dadurch für ihn zu Objecten. Das Weſen der Dinge als ſolcher beſteht lediglich in ihrer Form, und dieſe iſt wiederum nichts anders, als die Idee des Dinges. Die Idee iſt aber etwas Intellectuales allein durch den Verſtand Hervorgebrachtes. Das, was an dem Waſſer, dem Feuer, Weſen iſt, iſt die Form desſelben, die nichts anders als die Idee des Waſſers oder Feuers iſt. So führte Plotin die geſamte Materie auf ein Intellectualweſen zurück, das nur im Verſtande und durch den Verſtand exiſtire. Plotin verwechſelte hier offenbar Materie und Form, und wiederum in Anſehung beyder das Object an ſich mit ſeinem Begriffe oder der Idee desſelben. Sofern das

Weſen

Wesen der Materie abstrahirt gedacht wird, ist es freylich nichts weiter als abstracter Begriff, und dieser Begriff ist nur ein Intellectuales durch den Verstand Erzeugtes. Aber nichts desto weniger ist die Materie auch Ding an sich, und insofern ist sie im geringsten nicht mit dem abstracten Begriffe des Verstandes von ihr identisch. Der objective Grund der Qualitäten der Materie wird durch den abstracten Begriff zwar gedacht; aber er wird nicht durch ihn erkant. Eben so die Formen, die der Verstand an den Dingen im Gattungsbegriffe denkt, sind bloß Ideen. Aber die Form der Dinge, zumal der concreten, könte auch etwas an sich seyn, oder hat einen objectiven Grund in dem Dinge an sich, der nicht durch die Idee allein bestimt und erkant wird. Daß der Verstand einzig durch den Act des Denkens die Dinge sowohl ihrer objectiven Materie als Form nach erzeuge, das anzunehmen, war Plotin weder durch die Natur des Erkentnißvermögens an sich selbst, noch auch durch die Beschaffenheit der Erfahrung berechtigt. Plotin stieß selbst auf manche Einwürfe, oder wurde von andern darauf aufmerksam gemacht, die jene Theorie sehr erschütterten. Wäre es lediglich der Verstand, der die Dinge durch seine Begriffe erzeugte, so wäre es die göttliche Weltseele selbst, welche in ihrer Erkentniß der Dinge die Dinge selbst darstellte. In diesem Falle aber müßten die Dinge so vollkommen und unwandelbar durch den menschlichen Verstand erkant, d. i. dargestellt werden, wie die Natur göttlicher Gedanken es mit sich bringt. Gleichwohl ist die Erkentniß der Dinge wandelbar, voll Schein und oft irrig, und eben diese Prädicate hasten theils an den Dingen selbst, theils sollten sie nach der Voraussetzung an ihnen hasten. Die obige Theorie des Plotin kann sich demnach

nach nicht behaupten. Er erwiederte hierauf, daß der menſchliche Verſtand zwar aus der göttlichen Weltſeele emanirt ſey, und ſie in ſo fern ſelbſt repräſentire; daß er aber doch als eine von dem Urquelle der Göttlichkeit entferntere Emanation betrachtet werden müſſe; und daher könne die Contemplation, wodurch er die Gegenſtände hervorbringt, nicht ſo vollkommen ſeyn, als wenn die göttliche Weltſeele in ihrer Unmittelbarkeit die Gegenſtände denkt und darſtellt. Die unmittelbare göttliche Weltſeele iſt mit einem Künſtler, und der menſchliche Verſtand mit deſſen Zöglinge zu vergleichen, dem jener ſeine Kunſt mitgetheilt hat. Das Kunſtwerk des letztern wird nicht die Vollkommenheit haben, die es haben würde, wenn jener es hervorbrachte. So ſinnreich die Antwort ſcheint, ſo wenig treffend iſt ſie. Der Lehrling der Kunſt bringt es oft in der Kunſt weiter, als ſein Meiſter, und wenn alſo das Gleichniß als beweiſend gelten ſoll, ſo müßte ſich ereignen, daß der unvollkommere menſchliche Verſtand zuweilen die Gegenſtände vollkomner erkente, und eben deßwegen wahrer darſtellte, als die vollkommenſte unmittelbare göttliche Weltſeele ſelbſt, welches anzunehmen doch ungereimt ſeyn würde.

Nachdem Plotin das Verhältniß der individuellen menſchlichen und thieriſchen Seelen zur Weltſeele erörtert hatte, ſo ſuchte er nun auch das Verhältniß der Weltſeele zu dem ganzen Inbegriffe der Sinnenerſcheinungen und ihrer Veränderungen darzulegen. Die Weltſeele iſt die Urſache aller Bewegungen und Veränderungen in der Sinnenwelt, und dieſe ſowohl im Einzelnen, als im Zuſammenhange, werden durch jene regiert. Alles in der Welt hat alſo zureichenden Grund, und die Kette der Weltveränderungen verliert ſich in die Weltſeele, die ihr oberſtes und

feſtes

festes Glied ausmacht. Jede Bewegung ist durch eine vorhergehende bestimt, und das ganze Weltall wird vom Plotin mit einem figürlichen Tanze verglichen, der gleichsam nach einer prästabilirten Harmonie durch die vorhergehenden Ursachen angeordnet ist. Zum Beweise berief er sich auf das Denkgesetz der Caussalität, ohne übrigens die Verträglichkeit dieses Fatums, das er dadurch in die Welt einführte, mit der moralischen Freyheit weiter aufzuklären; wozu er das Bedürfniß vielleicht deßwegen nicht fühlte, weil er die menschlichen Seelen mit der Weltseele identificirte, und auf diese Art die Weltseele, sofern sie selbst sich in jeder menschlichen ausdrückt, immer freye Urheberin des Fatum's blieb, also dabey auch die Freyheit der menschlichen Seele an und für sich erhalten wurde. Aus der Abkunft der Welt aus der Weltseele oder der Gottheit folgerte Plotin ferner die Vollkommenheit jener, und die gänzliche Abwesenheit alles wahren Mangels und aller Unvollkommenheit in ihr. Die oberste Ursache der Welt ist selbst das Ideal alles Vollkomnen, und das sich selbst genugsamste Wesen. Sie brachte daher auch die Welt nicht aus irgend einem Bedürfnisse, oder nach irgend einem Plane und Zwecke, um diesem Bedürfnisse abzuhelfen, hervor. Vielmehr ist die Welt schon dadurch vollkommen, daß sie ein Werk des vollkommensten Urwesens ist. Dieses blieb bey der Schöpfung unverändert und dasselbe. Es wirkte nicht ausser sich, und auch nicht, um etwas dadurch zu erreichen; sondern die Welt ist bloß eine natürliche Folge von dem Daseyn dieses höchsten Wesens, ein Ausdruck der unendlichen Kraft und Realität desselben. Aus dem Grunde aber, und weil die Welt nothwendig zugleich mit dem Urwesen vorhanden ist, muß das Product auch seinem Schöpfer

ähnlich seyn, und es kann sich in jenem kein Gebrechen antreffen lassen in Hinsicht auf einen Plan oder Zweck, weil es gar nicht nach einem Plane oder Zwecke geschaffen ist, und der Natur der Gottheit gemäß geschaffen werden konte. Plotin war gezwungen, die Vollkommenheit der Welt unbedingt anzunehmen, da er sie durch das bloße Denken der Gottheit entstehen ließ, und diese dadurch mit jener zu einem und demselben Wesen machte. Er mußte auch allen göttlichen Vorsatz, allen Plan und Zweck bey der Schöpfung der Welt leugnen. Die Welt war nothwendig, wie die Gottheit, und so wie diese gesetzt wird, wird auch jene gesetzt. Plotin begründete aber durch diese Lehre den entschiedensten und blindesten Fatalismus, und stand noch überdem in dem geradesten Widerspruche mit der Erfahrung, die Mängel, Gebrechen und Uebel jeder Art in der Welt zeigt, welche sich auf keine Weise mit dem Begriffe einer absolut vollkommen Welt reimen lassen wollen. Das letztere entgieng auch dem Plotin nicht, oder er wagte doch nicht, es ganz zu verkennen. Um gleichwohl den Einwurf abzulehnen, welcher sich von dieser Seite ihm entgegenstellte, bemühte er sich, das in der Welt als wirklich vorhanden seyn sollende Uebel nur als Scheinübel darzustellen. Er erinnert, daß das Welt-Ganze nicht nach seinen einzelnen Theilen, sondern diese vielmehr nach dem Ganzen beurtheilt werden müßten. Ein Haar, eine Fußzehe, ist vielleicht an und für sich tadelhaft, aber ist es nicht in Hinsicht auf den ganzen Körper. Auch giebt es in der Welt kein absolutes Uebel. Was wir Uebel nennen, ist immer mit dem Guten in irgend einer Verbindung. Der Untergang eines Dinges ist der Keim oder das Medium zur Entstehung eines andern. Die Menschen leben mit einander

ander in Zwietracht, und beleidigen sich gegenseitig, um dadurch etwas Gutes zu erlangen. Sogar hat das Uebel selbst als Ursache ein Gutes zur Folge. Armuth, Krankheit, Schande können den Tugendhaften nicht beugen, sondern erhöhen nur den Preis seiner Tugend, und bestärken ihn in derselben. Auf den Lasterhaften aber äussern sie die vortheilhafte Wirkung, daß sie ihn zum Nachdenken über seine Schlechtigkeit reizen und dadurch zur Besserung bewegen. Diese Gründe mögen das Uebel entschuldigen und erträglicher machen; aber sie rechtfertigen es nicht, und erklären auch das Daseyn desselben nicht in einer Welt, die unmittelbar aus der Gottheit emanirt seyn, und mit dieser ein Wesen ausmachen soll. Eine solche Welt darf schlechthin kein Uebel enthalten. Plotin bestärkte deßhalb die obigen Gründe noch durch andere Raisonnements. Man muß unterscheiden, sagt er, zwischen dem, was absolut und wirklich existirt, und dem Wandelbaren und Veränderlichen. Das erste ist gut, und muß gut seyn, und in ihm kann durchaus kein Uebel angetroffen werden. Das andere ist die Materie, und wenn es ein Uebel giebt, so muß sich dieses auf die Natur der Materie beziehen, und in ihr seinen Grund haben. Nun ist aber die Materie, eben weil sie das Wandelbare und Veränderliche ausdrückt, nicht als wirklich existirend zu betrachten. Sie ist ohne Form, ohne Bestimtheit, schwindet von einem Wechsel zum andern hinüber, und kann überhaupt nur als ein Mangel von Qualitäten vorgestellt werden. Das Uebel ist demnach in etwas Nichtwirklichem gegründet, und folglich selbst nur scheinbar. Die Form der Materie, die in dem wirklich Existirenden besteht, ist an sich gut; aber durch ihre Vermischung oder Verbindung mit der Materie

wird

wird ſie verderbt, und das Uebel kann nicht durch ſie gehindert oder aufgehoben werden. Hier verwickelte ſich Plotin ſelbſt in eine Menge von Widerſprüchen. Er ließ anfangs nicht bloß die Form, ſondern auch die Materie, aus der Gottheit emaniren, und dennoch gab er der letztern in jener Argumentation einen Charakter, der ſich durchaus nicht mit einer ſolchen Abkunft vertrug. Wie aus dem abſolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches, Wandelbares, Veränderliches entſtehen könne, iſt ſchlechthin unbegreiflich. Ferner die Form erklärt Plotin für das wirklich Exiſtirende und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an, daß ſie durch die Materie verderbt und überhaupt verändert werden könne. Er ſpricht endlich der Materie alle Realität ab, und räumt ihr dennoch eine poſitive Einwirkung auf die Form ein, ſo daß dieſe durch jene alterirt werde. Das Uebel an ſich ſelbſt bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Weſen der Gottheit widerſtritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: Daß neben dem Vollkommen auch das Unvollkomne vorhanden ſeyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das letzte ſeyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr ſtatt fand, und dieſes iſt die Materie, die Wurzel alles Uebels und Böſen. Auch dieſes Argument beruht auf einer erſchlichenen Vorausſetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenſte, ſondern auch das Unvollkommenſte enthalten mußten. Gerade dieſe Vorausſetzung war es, die erklärt werden ſollte. Aber Plotin bedient ſich noch einiger andeker Gründe,

das

das Daseyn des Uebels zu erklären, die bedeutender sind. Der göttliche Verstand ist die Idee aller denkbaren Wesen, und faßt also alles Denkbare in sich. Durch das Denken des göttlichen Verstandes ist alles. Soferne derselbe alles Mögliche befaßt und ist, ist er auch ein Mannichfaltiges und Verschiedenes. Diese Verschiedenheit muß sich auch auf den Grad der Vollkommenheit erstrecken, welche den Dingen zukomt, und es giebt also mehr und minder vollkomne und unvollkomne Dinge, weil sie im göttlichen Verstande denkbar waren, folglich gedacht werden und existiren mußten. Demnach ist so viel Uebel in der Welt vorhanden, und muß darin vorhanden seyn, als überhaupt möglich war. Wird hier als gültig angenommen, daß die Welt durch das bloße Denken des göttlichen Verstandes vorhanden ist, so ist dieses Argument allerdings beweisend; denn der göttliche Verstand muß alles Mögliche denken, und mithin auch das Uebel. Wird jener Satz aber nicht für gültig angenommen, so kann das Daseyn des Uebels nicht so erklärt werden; denn es ist problematisch, ob alles Mögliche von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem Argumente zugleich, daß die Verschiedenheit in Ansehung des Grades der Vollkommenheit der Wesen zur Zweckmäßigkeit der Welt gehöre. Es sollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannichfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weise vollkommen seyn. Ein Künstler macht nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; so wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, sondern sie schuf Wesen in verschiedenen Gradationen der Güte, Dämonen, Menschen und Thiere. Noch ein Argument zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platonischen

Hypothese von der Seelenwanderung zusammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt sich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erscheinung desselben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, sondern man muß auch auf den Zusammenhang desselben mit der Vergangenheit und Zukunft der Welt Rücksicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Vorexistenz derselben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schicksale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weise Weltregierung nicht statthaft finden; also müssen diese Schicksale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung jetzt verloren ist, verdient seyn. Wer in diesem Leben arm ist, war vielleicht in einem ehemaligen Zustande reich, und wandte seinen Reichthum schlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüste an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben selbst ein Mörder gewesen. Wer jetzt Sclav ist, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypothese, die wohl amüsiren, und von dem Dichter benutzt werden, aber die philosophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

Aus dem genauen Zusammenhange der Dinge folgerte Plotin einen Beweis für die Gültigkeit der Astrologie. Er verglich das gesamte Weltall in seinen Theilen und den Bewegungen derselben im Einzelnen und im Ganzen mit den Gliedern eines lebenden Thieres. Aus den Stellungen und Bewegungen des letztern lassen sich die Sitten und die jedesmaligen Absichten desselben errathen, ob man gleich nicht sagen kann, daß die einzelnen Glieder selbst die ganze Wirkungsart des Thiers als Ursachen bestimten. So läßt

sich

sich auch aus den Gestirnen, der Constellation, abnehmen, was sich in der Zukunft ereignen werde. Jene sind Zeichen, die freylich nicht als die hervorbringenden Ursachen der Begebenheiten auf der Erde betrachtet werden mögen; die aber doch vermöge des Zusammenhanges und des genauen Verhältnisses aller Dinge in der Welt zum Ganzen diese irdischen Begebenheiten andeuten. Daß der Zusammenhang des Weltganzen eine Einsicht in die Zukunft gewähren könne für ein Wesen, das auf einem so erhabenen Standpunkte steht, von welchem aus es diesen Zusammenhang gründlich und vollständig erkennen mag, ist wohl nicht zu leugnen. Aber gerade auf diesem erhabenen Standpunkte stehn die Menschen nicht, und sie können sich auch niemals zu demselben emporschwingen. Daher beweist das obige Argument die Gültigkeit der Astrologie für die Menschen im geringsten nicht. Wie für die Astrologie, so benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzusammenhanges für die Magie. Von dem Weltzusammenhange ist eine Folge, daß die Wirkungen einer Substanz sich zu andern fortpflanzen, daß die eine Substanz sich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen strebt, daß also Sympathieen in den Dingen existiren, und daß umgekehrt eine Substanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, sich zu trennen sucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus liessen sich die magischen übernatürlich scheinenden Wirkungen gewisser Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es ist klar, daß dieser Beweisgrund für die Magie noch weniger beweise, als der vorherige für die Astrologie.

Um Plotin's Lehre von dem Wesen der Gottheit zu verstehn, müssen nothwendig vorher seine Begriffe

griffe von der Natur des Seelenwesens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menschlichen und thierischen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltseele sind, so ist auch alles Seelenwesen überhaupt unmateriell. Zum Beweise dieses Hauptsatzes in seiner rationalen Psychologie stellte Plotin folgende Gründe auf: Erstlich: Es ist Thatsache der Erfahrung, daß der Körper wächst, abnimt und überhaupt sich verändert. Nun ist aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt sind, und an allen empfunden werden kann. Ist die Seele nun nicht unmateriell, so muß sie zunehmen, sobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Diese Zunahme der Seele läßt sich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele, oder Körper, zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, ist unbegreiflich; denn woher sollte der Seelenzusatz stammen, und wie sollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zusammensetzung von Seelen ist etwas ganz undenkbares. Daß Körper hinzukomme, ist nicht minder unbegreiflich. Denn dieses hinzukommende Körperliche würde doch leblos seyn, und dann entstände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zusammenstimmen, und an den Kentnissen und Ideen derselben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten Seele angehört, nichts wissen. Eben so müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und so würde in dem Seelenwesen ein steter Wechsel seyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit sind das

Bewußt-

Bewußtseyn der Identität der Person, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des gesamten Seelenwesens im Bewußtseyn unverträglich. Die Seele also muß unmateriell seyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject ist der Empfindung fähig. Der Eindruck des Gegenstandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasselbe seyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verschiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject sey aus mehr Theilen zusammengesetzt; so hat entweder jeder Theil des Subjects seine Empfindung für sich, wie wenn ein Object von mehr Menschen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern so wenig wissen, wie der eine Mensch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt ist, und der Eindruck auf das Ganze gemacht wird, so hat die Empfindung eben so viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur seinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenstand im Ganzen, welcher den Eindruck macht, könte also nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenstand empfinden, so würde dieser vielfältig empfunden werden, statt daß er doch nur als Ein Gegenstand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, so würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke desselben in Wachs zu vergleichen seyn. Nun nehme man das Subject an, aus welchem elementarischen Stoffe man will,

aus Luft, Blut, oder ſonſt einer flüſſigen und weichen Subſtanz; ſo kann ein Eindruck in dieſer nicht haften, ſondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zuſammen. Bey dieſer Vorausſetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man ſich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Subſtanz, ſo würde die Aufnahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich ſeyn. Vierteus: Wenn Jemand an einem beſtimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, ſo iſt er ſich bewußt, daß er an dieſem beſtimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die Seele nun nicht unmateriell, ſo könte dieſes nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die ſchmerzhafte Senſation auf, überliefert den Eindruck dem Organe der Seele, und dann geſchieht die Empfindung. Es iſt aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie ſie iſt, auf dieſe Weiſe ſtatt haben kann. Vielmehr müßten bey der Vorausſetzung auf den Eindruck eines Gegenſtandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerſt ſchmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerſt, dann die nächſtliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und dieſe könte nur die Empfindung des ihrem Organe zu nächſt liegenden Theils wahrnehmen. So iſt gleichwohl die Empfindung an einem beſtimten Theile des Körpers nicht beſchaffen. Alſo muß das empfindende Weſen überall daſſelbe, und unmateriell ſeyn. Fünftens; Von dem Empfindungsvermögen iſt die Denkkraft weſentlich verſchieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelſt des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelſt des Körpers geſchieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper ſeyn. Sechstens: Vermöge des Den-

kens

kens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können selbst von der Materie das Immaterielle abstrahiren. Die abstracten Begriffe der mathematischen Figuren sind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt sich aber nicht denken, daß ein zusammengesetztes theilbares Subject sich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Wesen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verschiedenes zu begreifen im Stande sey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zusammengesetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erforderlich seyn: und um von aller Materie abstrahiren zu können, müßte das abstrahirende Subject sich von aller Materie loswinden können, also nothwendig selbst immateriell seyn *).

Den Begriff der Einfachheit selbst hat Plotin nicht scharf genug bestimt. Es erhellt dieses daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet seyn läßt, was ohne Ausdehnung derselben anzunehmen, nicht vorstellbar ist; und doch ist das Einfache dasjenige, dem schlechthin keine Theile, also auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte die

*) Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geistigkeit der Seele sind auch von den neuern Immaterialisten benutzt worden; aber es lassen sich ihnen sehr triftige Gründe wiederum entgegensetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch diese nicht ganz gehoben wird, vorausgesetzt, daß man sich berechtigt hält, dasjenige, was von der empirisch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an sich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt seyn kann.

die Ausdehnung nur für ſcheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyſpiele herbey, um dieſe ſeine Vorſtellungsart zu erläutern. Er berief ſich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine ſcheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuſchung zum Grunde. Sofern ſich die Farbe am Körper verbreitet, und mit ihm den Raum ausfüllt, iſt ſie allerdings für den Sinn theilbar. Nur als Abſtractum, unabhängig von dem Körper gedacht, iſt ſie einfach; aber alsdenn iſt ſie auch kein Object, das wahrgenommen werden kann. Die Seele ſoll nicht bloß ein Abſtractum, ſondern eine wirkliche Subſtanz ſeyn; das Beyſpiel von der Qualität der Farben entlehnt paßt daher nicht auf ſie. Weil inzwiſchen Plotin die Einfachheit der Seele ſtatuirte, ſo folgerte er hieraus, daß ſie eine reine Form ſey, dem Ariſtoteliſchen Begriffe gemäß. Materie iſt dasjenige, bey dem das Ding von ſeinem Weſen ſich unterſcheiden läßt, wo ſich der Gegenſtand überhaupt beſtimmen, ſein Weſen aber noch von ihm abſondern läßt. Z. B. Ein Baum iſt Materie, ſofern ſich von dem Baume überhaupt, und von dem Weſen des Baumes insbeſondre, reden läßt. Bey der Seele aber kann die Seele überhaupt und das Weſen der Seele nicht unterſchieden werden; folglich iſt die Seele nur eine reine Form. Der Charakter der Form iſt Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerſtörbarkeit; alle dieſe Prädicate kommen demnach auch der Seele zu. Die Veränderungen, welche dieſe vom Körper empfängt, gehen nicht ſie ſelbſt an, ſondern ſind nur Veränderungen des Körpers, welche von der Seele wahrgenommen werden. Die Seele

wird,

wird, indem sie den Körper als ihr Organ gebraucht, von diesem eben so wenig verändert, wie der Künstler von dem Werkzeuge, dessen er sich bedient. Sofern aber selbst die Wahrnehmung körperlicher Zustände mittelst der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung der Seele voraussetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich ist, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruck mitgetheilt werden, und daß sie überhaupt wahrnehmen könne, nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewisse innige Verbindung und Mischung der Seele mit dem Körper an, von der er aber selbst nur dunkle unbestimte Begriffe hatte, und die er daher auch so dunkel beschreibt, daß man nicht im Stande ist, seine Meynung deutlich einzusehen. Plotin war also einer der ersten Philosophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenseitigen Wirksamkeit zwischen Geist und Körper anstießen, und eine Lösung desselben versuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphysikern nicht auffiel, weil sie den Spiritualismus nicht in so strengem Sinne verstanden, wie er und die neuern Philosophen, denen dieses Problem bekantlich eines der wichtigsten war, ungeachtet sie sich ebenfalls mit der Lösung desselben vergeblich beschäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermischt seyn, auf einander einwirken können, und dennoch die Seele von der Einwirkung der Körper keine Veränderung leide, beruft sich Plotin wiederum auf ein aus der Erfahrung entlehntes Gleichniß, das, wie gewöhnlich seine Gleichnisse, nur das Factum zu erläutern und aufzuklären scheint, ohne es wirklich aufzuklären. Das Licht, sagt er, ist mit dem Körper auf's innigste vermischt

es durchdringt alle Körper, nimt von ihnen Wirkungen an, und theilt ihnen dergleichen mit, ohne darum selbst das geringste von ihnen zu leiden. Aber das Wesen und die Elemente des Lichtes sind unerkenbar; wir können also auch keine Veränderungen desselben, die es etwa von der Einwirkung der Körper empfinge, sinnlich wahrnehmen; und insofern läßt sich Plotin's Behauptung, daß es in der That nicht verändert werde, entschuldigen; aber auf der andern Seite kann man aus demselben Grunde auch die Unveränderlichkeit des Lichtes nicht beweisen. Plotin erklärte demnach hier nur ein Unbegreifliches durch das andere. Indessen folgerte er nun aus jener Supposition rasch weiter. Alle Thätigkeiten der Seele, welche sich auf das Materielle beziehen, oder durch den Zustand des Körpers bestimt werden, sind nicht in Vermögen der Seele an sich selbst gegründet, sondern haben in dem Körper ihre Quelle und in der Organisation desselben. Der Seele bleibt dabey nichts übrig, wie ein bloßes Vermögen der Gewahrnehmungen und der Reflexion über das Wahrgenommene. Diese Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderst, daß die Vorstellungen der Seele von den Gegenständen keine Abdrücke in der Seele seyen, die sie durch die materielle Einwirkung der äussern Dinge von diesen empfinge, und in sich aufnähme. Die Seele sieht jeden äussern Gegenstand ausser ihr und in einem von ihr entfernten Orte; sie nimt eine verschiedene Größe der äussern Gegenstände wahr; Gegenstände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt sie nicht wahr; und bey dem allen unterscheidet sie sich immer selbst von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geschehen, wo

diese

ese sich befindet, indem die Seele aus dem Körper
nausgeht; die Wahrnehmung (Vorstellung) kann
cht die Größe haben, die das Object hat; wir neh-
en nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenstan-
s, sondern den Gegenstand selbst wahr; nähmen
ir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am
ünftesten wahrnehmen, wenn der Gegenstand un-
ittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann
ute sich auch das wahrnehmende Subject nicht von
m wahrgenommenen Objecte unterscheiden; denn dies
s letztere befände sich in jenem selbst, da doch die
nterscheidung auch eine Verschiedenheit des Ortes,
s Subject und Object sind, erfodert. Also kann die
eele keine materielle Abdrücke von den Gegenstän-
n empfangen und diese aufnehmen. Plotin erläu-
te seine Meynung von der Natur der Wahrneh-
ung noch weiter. Jedes Empfinden ist Aeusserung
ier thätigen Kraft. Indem die Kraft selbst aber
rkt, leidet sie nicht. Wenn Jemand spricht, um
n Andern seine Gedanken mitzutheilen, so bringt
durch die Thätigkeit seiner Stimmwerkzeuge ein
ild in der Luft hervor, welches der Hörende wahr-
mt; und dadurch die Gedanken des Redenden em-
ingt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird,
nicht das Object selbst, das die Empfindung her-
vorbringt; sondern es ist die Empfindung (Wahrneh-
ung) selbst. Das einwirkende Object afficirt die
gane; diese Afficirungen sind intellectuelle Abbil-
ungen der Gegenstände, und diese sind es, welche
n der Seele wahrgenommen werden. Mithin
ist alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, son-
n auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin
ßlte indessen wohl, daß die bloße intellectuelle Thä-
keit der Seele zur vollständigen Erklärung der Em-

pfin-

pfindung in Beziehung auf äuſſere Objecte noch nicht hinreiche. Er ſtellte alſo auch den Satz auf: Die Seele an ſich ſelbſt genommen kann nicht empfinden; oder: Ohne Gegenſtände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen ſie in Verbindung komt, iſt keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als ſolche, muß den empfundenen Gegenſtand in ſich aufnehmen, ſich aneignen, und das kann nur dadurch geſchehen, daß ſie ſelbſt ſich ihm verähnlicht, weil ſie ſonſt den Gegenſtand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für ſich aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenſtande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie ſinnlich, der intellectuale Menſch (der abſtracte Begriff des Menſchen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines beſtimten Menſchen) werden, und ſo kann auch überhaupt die Seele ſelbſt ſich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden oder die Aufnahme der Eindrücke äuſſerer Gegenſtände erfordert alſo ein vermittelndes Vermögen zwiſchen der Seele und den Gegenſtänden, welches die Verbindung beyder möglich macht und zu Stande bringt. Die Wirkſamkeit dieſes vermittelnden Vermögens muß von der Beſchaffenheit ſeyn, daß ſie in Beziehung auf die Einwirkung der äuſſern Gegenſtände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältniſſe zu der innern Thätigkeit der Seele und mittelſt derſelben zur Idee des ihm correſpondirenden Gegenſtandes erhoben wird. Das vermittelnde Vermögen kann nun kein anderes ſeyn, als das Syſtem der ſinnlichen Organe, die von auſſen durch die Objecte afficirt werden, und zugleich mit der innern Thätigkeit der Seele zuſammenhangen. Der Schluß iſt,

daß

aß jede Empfindung nothwendig Organe voraussetzt. Man sieht offenbar, Plotin hat nur durch diese Erläuterungen den Mechanismus des Empfindens, so weit die sinnliche Wahrnehmung und das Bewußtseyn führen, umständlicher beschrieben; aber er hat ie Möglichkeit der Empfindung für ein intellectuales Wesen, wie die Seele an sich selbst seyn sollte, nicht begreiflich gemacht.

Das Vermögen der sinnlichen Organe, Afficiungen von äussern Gegenständen aufzunehmen, und iese Afficirungen mit der Seele in eine solche Verknüpfung zu setzen, daß sie durch ihre Thätigkeit die Ideen von den Gegenständen hervorbringen könne, nußte Plotin ebenfalls zu dem Seelenwesen rechnen, nd ihm also, als bloßem Vermögen, die Einfachheit zu vindiciren suchen. Hier bot er wiederum llen seinen Scharfsinn auf, ohne daß ihm doch seine Bemühung gelungen wäre. Er unterschied untheilare Wesen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, also überhaupt nkörperlich sind; diese hingegen empfunden werden önnen und körperlich sind. Zwischen beyden giebt s ein Mittleres, das in verschiedener Rücksicht theilar und untheilbar genant werden kann, und eben eßwegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilaren (der körperlichen Gegenstände und der intellectuaen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieses Mittelding ist untheilbar an sich selbst und seinem Wesen nach; aber es ist theilbar, sofern es mit dem örper in Concurrenz und gemeinschaftlichem Wirungsverhältnisse stehe. So wie die Farbe ihrem Wesen nach untheilbar ist, aber in Verbindung mit en Körpern, gleich diesen, eine Theilung zuläßt, so t es auch mit dem Mittelvermögen zwischen den kör-

pern

perlichen Gegenſtänden, und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äuſſere körperliche Gegenſtände afficirt zu werden, iſt daher theilbar, aber nur vermöge ſeiner Beziehung zum Körper; es iſt untheilbar vermöge ſeiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele iſt und bleibt es in und mit dieſer abſolute Einheit. In Verbindung mit dem Körper nimt es in und mit dieſem Theilbarkeit an. Es theilt ſich allemal dem ganzen Körper aller empfindenden Weſen mit, ſofern ſie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Subſtanz zu ſeyn. An ſich ſelbſt hat es keine Theile; es iſt nur inſofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar iſt, dem es inhärirt; an ſich iſt es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile desſelben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn; es iſt ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele ſonſt nicht gehören könte; es iſt getheilt, weil es ſonſt nicht mit dem Körper gemeinſchaftlich zu wirken vermöchte. Da dieſe Widerſprüche im Begriffe einer und derſelben Subſtanz ſich ſchlechterdings nicht reimen ließen, ſo berief ſich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtſprüchen berechtigten, auch da, wo dieſe Machtſprüche Widerſprüche ſeyen. Die Erfahrung lehrt, daß an iedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verſchiedener Sinne, und an verſchiedenen Theilen des Körpers bewußt werden; und doch iſt nur Ein Subject, welches empfindet; dieſes muß alſo ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile desſelben ſeyn. Aber gerade dieſe angeblichen Erfahrungen, auf welche ſich Plotin ſtützte, beruhten auf einer Täuſchung.

Die

Die Seele, als unveränderliche Substanz, ist durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, sofern sie intellectuales Wesen ist, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Diese sind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene also der intellectualen Seele fehlen, so ist sie auch von diesen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieses ist folglich auch der Sitz der Begierden. Es giebt aber Begierden verschiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle bestimt werden, oder sich auf dergleichen beziehen, sind lediglich körperlich. Der Körper verändert sich; die Kräfte desselben nehmen ab und werden erschöpft; sie bedürfen eines Ersatzes durch Nahrungsmittel. Aus diesen und andern ähnlichen Bedürfnissen gehn Begierden nach körperlichen Gegenständen hervor. Daß sie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und Verschiedenheit nach der verschiedenen Beschaffenheit der körperlichen Zustände, des Lebensalters u. s. w. Durch die vernünftige Seele können sie nicht bestimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft sind, und sie oft mit dieser in Disharmonie wirken. Aber dennoch hat die Seele an den Begierden einen Antheil, indem sie empfunden werden müssen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele vollständig empfunden werden können. Das Empfindungsvermögen an sich selbst dringt der Seele gleichsam die Begierden auf. Die intellectuale Seele hat auch eigene Bestrebungen, die man allenfalls Begierden nennen kann, die aber, da sie aus der vernünftigen Seele entspringen, auch nicht auf körperliche Gegenstände gerichtet sind und ihn können. Der vornehmste Sitz der körperlichen

Be-

Begierden iſt die Leber. Da die Begierden am meiſten auf die Ernährung und Erhaltung des thieriſchen Körpers gerichtet ſind, ſo kann das Princip derſelben auch nur in einem ſolchen Theile des Körpers ſich befinden, der der ſinnlichen Beobachtung gemäß bey der thieriſchen Vegetation am geſchäfftigſten iſt, und für dieſen wurde die Leber vom Plotin angeſehen. Gleichwohl leitete er nicht alle Begierden bloß aus der Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht zunächſt auf die Erhaltung des Körpers abzwecken. Sofern dieſe aber auch nicht der vernünftigen Seele allein gehören können, weil ſie doch durch die verſchiedene Beſchaffenheit des Körpers beſtimt werden, ſuchte Plotin beſondere Theile im Körper auf, aus deren Natur ſie zu erklären ſeyen. So hat der Zorn ſeinen Urſprung in der Galle, und die Menſchen ſind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem ſie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenſtände, welche den Begierden correſpondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen dieſe dadurch in Thätigkeit; ſo wird die empfindende Seele durch ſie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entſchlieſſungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt alſo zur Entſtehung der Begierden gleichſam nur mechaniſch mit; ihr eigentlicher Quell iſt der Körper und das Empfindungsvermögen; daher auch die ſinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünftigen Seele gerechnet werden müſſen *).

Auf

*) Plotin hat hier verſchiedene Vorſtellungsarten älterer Philoſophen über die Gründe der ſogenanten ſinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermiſcht.

In

Auf eine nach der bisherigen psychologischen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören seiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob sie gleich mit ihm verbunden sind und gemeinschaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Resten der Eindrücke von den Gegenständen, wie mehrere ältere und neuere Psychologen angenommen haben. Wäre dieses, meynte Plotin, so würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenstände, deren Eindrücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anstatt daß dieses doch oft der Erfahrung nach so schwer ist. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht so häufig eine so grosse Anstrengung der Besinnungs-

In der Hauptsache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterschied, und die thierischen Begierden bloß auf die letzte zurückführte. Nur suchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Ansehung der sinnlichen Begierden auf eine seinem ganzen Intellectualsysteme angemessenere Art zu bestimmen und zu erklären, und dadurch wurde seine Erklärung nicht nur unbefriedigend, sondern auch sich selbst widersprechend. Sollte die vernünftige Seele überhaupt an den sinnlichen Begierden keinen Theil haben, so müßte sie auch zur Entstehung derselben gar nichts beytragen; denn sonst sind diese eben sowohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die sinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieser Entschliessungen des Willens erzeugt, eben so unerklärt, wie der Ursprung des sinnlichen Empfindens überhaupt, soferne dasselbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele statt haben könte.

ſinnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenſtände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Vorausſetzung gar kein Beſinnen geben. Nicht minder würde das ſtärkere oder ſchwächere Einprägen der Vorſtellungen kein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das ſtärkere Einprägen der Vorſtellungen das Gedächtniß ſchwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtniſſes zu ſehr erweicht und erſchlafft würde. Plotin nahm alſo für das Gedächtniß eine beſondere Kraft der Seele an, die, je nachdem ſie ſtärker oder ſchwächer wirkte, auch ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß erzeugte. Obgleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer beſondern Seelenkraft herleitete, ſo ſcheint er doch in Anſehung dieſer Kraft ſelbſt nicht ganz mit ſich einig geweſen zu ſeyn. Sofern das Seelenweſen ein reines unveränderliches Vernunftſubject iſt, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das letztere ſetzt Succeſſion der Vorſtellungen voraus, und dieſe kann dem reinen Vernunftſubjecte nicht zukommen. Alſo muß das Gedächtniß in einer andern Kraft ſeinen Grund haben, die nicht Vernunftſubject ſelbſt, aber doch mit ihm verbunden iſt. In der körperlichen Beſchaffenheit kann der Grund des Gedächtniſſes nicht angetroffen werden. Freylich iſt dieſes bey Menſchen verſchieden, je nachdem die Beſchaffenheit ihres Körpers verſchieden iſt; allein dieſes läßt ſich aus dem Einfluſſe des Körpers auf das Seelenweſen erklären, vermöge deſſen das Gedächtniß in ſeinen Wirkungen befördert oder erleichtert werden mag. Die Vorſtellungen ſind keine Abdrücke; alſo kann auch die Erinne-

innerung nicht davon abhangen; wir erinnern uns oft unserer ehemaligen Begierden, die gar nicht auf Abdrücken der Impressionen beruhen. Der Körper selbst verändert sich unaufhörlich, und davon müßte eher der gänzliche Mangel des Gedächtnisses eine Folge seyn, als daß die körperliche Organisation der Grund desselben wäre. Demnach müßte unstreitig das Gedächtniß in einer besondern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfindungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht. Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner, sondern auch denkbarer Objecte, und dann würde für die Erinnerung an die letztern ein besonderes Gedächtniß erforderlich seyn; gleichwohl ist das Gedächtniß nur eines und dasselbe. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieses hängt mit dem Empfindungsvermögen zusammen. Eine Begierde wird erst dadurch zur Begierde, daß wir sie als eine solche empfinden. Wenn wir uns also auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, so liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewisse Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung selbst. Es bleibt sonach keine andere Seelenfähigkeit ausser der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächtniß verbunden seyn könte, als die Einbildungskraft, die an sich selbst nicht wirksam seyn könte, wenn sie nicht Bilder ehemaliger Vorstellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerst mittelst der Einbildungskraft zum Bilde, und dieses bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtseyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu seyn. Es komt denn auf die Beschaffenheit der ursprünglichen Empfindung und Vorstellung an, ob das Bild bestimt, fest und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus

dem Gedächtniſſe nach kürzerer oder längerer Zeit verſchwindet. Iſt die Empfindung ſchwach und ſchnell vorübergehend, ſo wird auch die Dauer des Bildes nur kurz ſeyn. Iſt jene hingegen ſtark und anhaltend, ſo wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer ſeyn. Die Beſchaffenheit des Körpers und der Umſtände erweiſt hier auch zugleich ihren Einfluß. Daher haben Menſchen nach ihrer verſchiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ihrem verſchiedenen Verhältniſſe, nach der verſchiedenen Beſchaffenheit ihres Körpers, ein ſtärkeres oder ſchwächeres Gedächtniß. Daß die Menſchen auch intellectuelle Ideen im Gedächtniſſe behalten, giebt hiergegen keinen Einwurf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte derſelben gelangen zum Bewußtſeyn, ſondern bloß diejenigen, bey welchen die Einbildungskraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den innern Sinn verurſacht. Sonach iſt auch hier die Einbildungskraft die Quelle und der Grund des Gedächtniſſes.

So wie Plotin alle ſogenante niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verſchieden annahm, und nicht aus dieſer herleitete, ſo räumte er auch der Subſtanz der letztern beſondere Eigenthümlichkeiten ein. Die urſprünglichſte Eigenſchaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, iſt die Freyheit. Sie iſt eine unmittelbare Folge der geiſtigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflüſſen und Geſetzen der Materie unabhängig nach innerm Triebe der Spontaneität dieſe beſtimmen und ihr entgegenwirken ſoll, ſofern ſie ſich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen

Welt

Welt herscht dagegen ein nothwendig bestimter Caussalzusammenhang. Diesem ist freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder sie muß sich nach ihm richten, weil sie sich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Gesetzen seiner Natur wirksam seyn kann. Aber sie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieselbe nur nicht so unbeschränkt beweisen, wie wenn sie ausserhalb dem Körper ganz absolut existirte. Auch im Körper kann sie diesem selbst entgegenarbeiten, seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften mässigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um so mehr, je mehr sie sich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und sich dieser gemäß thätig erweist. Handelt die Seele allein nach Vernunft, so handelt sie als freyes Wesen, und der Körper vermag nicht, sie daran zu hindern. Giebt sie aber selbst ihre Freyheit auf, und läßt sie sich von den Begierden des Körpers determiniren, so ist ihr Handeln an die mechanische Caussalität der Materie gebunden, und sie verhält sich leidend, statt selbstthätig zu seyn. Die Gründe, nach denen sich das freye Vernunftwesen in seiner Thätigkeit bestimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an sich selbst enthalten sind, und zum Wesen derselben gehören. Also handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnensphäre entlehnt sind, und von welchen das Gesetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Caussalzusammenhange, der in der Welt der Erscheinungen unausweichlich ist, getrent zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorschwebende Bestimmungsgründe

zum Handeln anwies, die ſelbſt durch bloße Vernunft gegeben ſind. Allein er ſicherte doch die Freyheit auf dieſe Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Exiſtenz der angebohrnen Ideen unerwieſen; ſondern auch die möaliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcauſſalität im Menſchen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entſtehen könne durch eine unabhängige Urſache, die aus ſich ſelbſt die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Urſachen und Wirkungen unendlich iſt *).

Die Vernunft an ſich ſelbſt, als göttliches Product, iſt zu moraliſchen Vergehungen nicht fähig; ſondern es iſt die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thieriſchen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenſchaften, welche auch die vernünftige Seele zum Böſen verleitet und fortreißt. Da inzwiſchen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Böſen erſchien, ſofern ſie das Vernunftſubject mit der thieriſchen materiellen Seele verband, ſo bedurfte die Möglichkeit des Böſen noch einer beſondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin dieſe gab, ſtimt ſo ziemlich mit den neuern Verſuchen zuſammen, und iſt eben ſo mislungen, wie dieſe. Der göttliche Verſtand muß

*) Man ſieht, Plotin iſt der Auflöſung des Problems, wie ſich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcauſſalität vertrage, ſehr nahe gekommen, ohne ſich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er ſie verfehlte, lag in ſeiner mangelhaften Unterſcheidung des Verſtandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als ſpecifiſch verſchiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er verſetzte alſo auch das freye Vernunftweſen in die Zeit, und in der Zeit kann dasſelbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgeſtellt werden. Nur als Ding an ſich iſt das freye Vernunftweſen von der Zeit unabhängig.

muß alles Denkbare umfassen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müssen diese Seelen, sofern sie Erzeuguisse der Gottheit sind, und auch selbst mehrere Formen der Seelen darstellen, durch besondere Eigenschaften sich von der Gottheit unterscheiden. Ihr Wesen besteht also nicht in der blossen Denkkraft, sondern es sind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die sich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüsse der Materie aufnehmen, und durch diese wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als diese, ist eine andere Erklärung, welche Plotin von der Ursache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verstand die Seelen als von sich selbst verschieden denkt, so denken auch die Seelen sich selbst als vom göttlichen Verstande verschieden. Diese Idee der bloßen Verschiedenheit vom göttlichen Verstande denken die Seelen immer lebhafter, und so erwächst nach und nach selbst ein Streben in ihnen, sich überhaupt vom göttlichen Verstande zu trennen, und eigenmächtiger und selbstständiger zu werden. Nun ist aber der Seele keine andere Tendenz, sofern sie sich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; diese ist der einzige äussere Gegenstand, zu welchem sie sich hinneigen kann, und so neigt sie sich auch wirklich zur Materie und versinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Gesetze einer stufenweisen Entwickelung niederwärts, das in der Natur eines jeden Wesens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entspringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftsubjecte. Diese sind der Materie immer verwandter, beziehen sich auf den Körper, und müssen sich also

auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logiſche Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Subſtanzen aus einer Subſtanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten ſeyn können, verwechſelt. Auch ſind die Sätze: Es müßten ſo viel Arten von Seelen wirklich exiſtiren — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verſtande verſchiednen Subjects erzeuge ein Verlangen ſich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

Die Seele als Vernunftſubject iſt auch unſterblich. Plotin konte dies ſchon unmittelbar aus ſeinem Begriffe derſelben folgern; er ſtellte aber noch beſondere Gründe zum Beweiſe der Unſterblichkeit auf; Erſtlich: Die Seele iſt eine unkörperliche Subſtanz, die nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann. Sie iſt als Vernunftweſen, und in ihrer Abſonderung vom Körper vorgeſtellt, das Vortrefflichſte, was ſich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichſte hiernieden kann aber nicht in einer Subſtanz wohnen, deren Natur den Untergang mit ſich führt. Auch beweiſt der Zuſtand des Bewußtſeyns beym rein vernünftigen Denken eine ganz andere Art von Exiſtenz, als wie diejenige, die im Zuſtande bloßer körperlicher Gefühle ſtatt findet. Bey jenem hat man ſich vom Körper, von aller Materie, losgeriſſen; man fühlt ſich in die Region des Intellectualen verſetzt, wo man nur das Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich iſt. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge ſeiner weſentlichen Natur das Leben zukomt, kann auch dieſes Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu ſeinem Weſen, iſt mit dieſem identiſch, und kein fremder

Zuſatz,

Zusatz, der wieder von seinem Wesen getrent werden önte. Ein solches Wesen ist also unsterblich. Es iebt aber dergleichen Wesen, und muß sie geben aus olgenden Gründen. Alles Leben ist entweder urs prünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben ist urs prünglich, und einiges ist abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Substanz seyn, falls sie dass elbe von einer andern angefangen hätte; ursprüngs ich würde es seyn, wenn es in ihr selbst und in ihrem ignen Wesen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet seyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt verden. Demnach muß ein ursprüngliches Leben xistiren. Ein solches hat die Seele. Diese ist lebend urch ihr Wesen selbst; sie hat das Princip der Bes vegung in sich. Sie ist folglich unsterblich. Drits ens: Wären alle Seelen vergänglich, so würde, da lle Bewegung in der Welt von lebenden und beseel en Wesen ausgeht, auch längst alle Bewegung aufs ehört haben; denn das Princip derselben wäre ver ichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einis er und die Fortdauer anderer Seelen statuiren, so äre kein zureichender Grund da, warum einige fort auerten und andere vergänglich wären. Eine jede äre doch so gut, wie die andere, als Princip des ebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. Viertens: Die Erkentniß des Menschen wird nicht rst ursprünglich von ihm in diesem Leben erworben, ondern sie beruht auf einer Reminiscenz aus einem orherigen Zustande. Nun gehört aber die Erkentniß um Wesen der Seele, und diese selbst ist also unver änglich. Fünftens: Die Seele ist schlechthin ein ach; sie besteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und ist folglich auch nicht zerstörbar, wie

dieſer. Eben ſo wenig iſt ſie, wie der Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Sie iſt eine reine unveränderliche Form ſelbſt. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrent werden, und daher iſt die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine ſolche Verwandlung nicht ſtatt, weil keine Materie da iſt, von der die Form getrent werden könte; die Seele iſt alſo keiner Veränderung ihres Weſens und keines Unterganges fähig. Sechstens: Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Dieſe ſind nicht ſpecifiſch von den menſchlichen Seelen verſchieden, ſondern nur dem Grade nach. Die Thiere und Pflanzenſeelen ſind demnach auch für ſich beſtehende Subſtanzen, unkörperlich, untheilbar und unſterblich, wie die menſchlichen Seelen *).

Die

*) Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erſte beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenſchaften. Dieſe berechtigt gar nicht zu einem Schluſſe auf die Einartigkeit der menſchlichen Seelenſubſtanz und der Gottheit, ſo wie ſich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Subſtanz ſelbſt ſchlieſſen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgeſetzt, daß Leben und Seele identiſch ſind, jenes alſo nicht aufgehoben wird. Die Vorausſetzung iſt unerwieſen; ſie kann aber immerhin zugegeben werden und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert ſeine Kraft, ſobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue in's Daſeyn kommen, und dadurch das Deficit erſetzt wird. Dann würde das Ausſterben aller

Seel

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengesetz, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend bestimt, und nach dem Maße ihrer Würdigkeit richtet sich das Maß ihrer Glückseligkeit. Auf das Verdienst folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, so wie auf die moralische Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach diesem Leben in ihren ursprünglichen Zustand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, nnd ist selig, wie diese, doch ohne die sinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren sie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig ist, die aber die Seele an und für sich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Bösen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieser Zustand in verschiedenen Körpern ist mehr oder weniger für sie peinlich, je nachdem sie durch ihr Verbrechen eine größere oder geringere Strafe verwirkt haben. Die Beschaffenheit des Körpers, in welchen

Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der vierte Beweis hängt mit der Platonischen Hypothese zusammen, daß die Seelen schon vor diesem Leben existirten, und sich in dem Vorzustande die Kentniß der Ideen erwarben, an welche sie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, so daß also unser ganzes dermaliges sogenantes Wissen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz ist. Jene Hypothese ist aber in ihren Gründen unhaltbar; und eben deßwegen ist es auch der auf sie gebaute Beweis der Unsterblichkeit. Der fünfte Beweis gründet sich auf die Voraussetzung der absoluten Einfachheit der Seele, die unerwiesen ist, und wenn sie auch erwiesen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenseelen mit den menschlichen, zumal sofern die letztern Vernunftsubjecte sind, läßt sich auch nicht behaupten.

welchen die Seele nach dem Tode verſetzt wird, iſt alſo, der Meynung des Plotin zufolge, das Mittel ihrer Beſtrafung. Ohne einen Körper überhaupt iſt die bloß vernünftige Seele weder für die Gefühle des Angenehmen, noch des Unangenehmen empfänglich. Die Art des Körpers, mit welchem die Seele verbunden wird, iſt alſo die nothwendige Bedingung ihrer verhältnißmäſſigen Strafe. Die Seelenwanderung wird nicht durch die Gottheit beſonders angeordnet, ſondern iſt eine natürliche Folge der einmaligen Welteinrichtung. So wie es die Seele in dieſem Leben durch böſe Handlungen verdient hat, geht ſie nach dem Tode unmittelbar in den Körper über, der die Beſtrafung bewirkt, die ihrer Schuld angemeſſen iſt. Die Seelen der Böſen durchwandern alſo alle Gattungen von Thieren, und eben dieſelbe Seele kann bald dieſes bald jenes Thier, bald eine oder die andere Pflanze bewohnen. Diejenigen, die im Leben die Menſchlichkeit veredelten, nehmen nach dem Tode wieder menſchliche Körper ein; anſtatt daß diejenigen, die bloß thieriſchen Lüſten nachhingen, und ſich dadurch ſchon als Menſchen zum Viehe erniedrigten, auch wieder in thieriſche Körper einwandern müſſen. Da das Gedächtniß nicht bloß zum materiellen Körper gehört, ſondern eine Wirkung der Phantaſie iſt, die ſelbſt durch die edlere Seelenſubſtanz erzeugt wurde; ſo bleibt auch der Seele nach dem Tode die Erinnerung ihres vorherigen Zuſtandes übrig. Komt ſie in einen beſſern Zuſtand, ſo vergißt ſie über dem Guten, was ſie nun empfindet, des Schlechtern, das ſie vorher ertragen mußte. Komt ſie aber in einen ſchlimmern Zuſtand, ſo iſt gerade die Erinnerung an den vorherigen für ſie eine Strafe. Wie Plotin dieſe Hypotheſe mit der Erfahrung vereinigen konte, iſt nicht einzu-

inzusehen. Er mußte doch annehmen, daß die Seele, ie gegenwärtig einen bestimten menschlichen Körper ewohnt, schon vor diesem Leben in andern menschlichen Körpern vielleicht gehauset habe. Es müßte lso manchen Menschen eine Erinnerung an ihr vorseriges Daseyn in verschiedenen andern menschlichen Körpern übrig geblieben seyn. Gleichwohl zeigt die Erfahrung schlechterdings keinen Menschen, der sich ines vorherigen Zustandes bewußt wäre. Plotin ußte dies annehmen, wenn er die Seelenwanderung ls ein natürliches Vergeltungsmittel in der moralischen Weltordnung behaupten wollte; er hätte also ie Wirklichkeit jener Hypothese darthun sollen. Statt essen ist er die Zweifel, die die Erfahrung so offenar entgegensetzte, ganz mit Stillschweigen übergangen. Fand keine Erinnerung an einen vorherigen Zustand statt, so hörte auch die Seelenwanderung uf, ein moralisches Vergeltungsmittel zu seyn.

So wie Plotin die Platonischen Begriffe vom Wesen der Seele, und ihrem Zustande nach dem Tode beybehielt, so ist auch seine Dämonenlehre mit er Platonischen dieselbe. Nur ist sie bey ihm noch ehr erweitert. Er unterscheidet eine Intellectualelt und eine Sinnenwelt als einander entgegengesetzt. Die erste ist der Inbegriff alles dessen, was urch den reinen Verstand als existirend gedacht werden kann, und was Plotin, so wie Plato, seinem wahren Ursprunge und Wesen nach in den göttlichen Verstand versetzt und in diesem hypostasirt. Die Sinnenwelt begreift im Gegentheile alle Objecte, ofern sie mittelst der Empfindung wahrgenommen erden. In der Intellectualwelt sind zuvörderst die Götter vom ersten Range vorhanden, als bloß intelligible Naturen. Diesen komt, wie der Intellectualwelt

welt überhaupt, die Geiſtigkeit im ſtrengſten Sinne zu; und ſie haben weder Undurchdringlichkeit, noch Ausdehnung; Eigenſchaften, die der Materie gehören. Nächſt dieſen Göttern folgt eine zweyte Claſſe von Göttern, deren Wohnſitz ſich von der Intellectualwelt bis zu der ſublunariſchen Sphäre erſtreckt, und die nicht ſo vollkommen intellectuale ſind, wie die Götter der erſten Claſſe. Die dritte Claſſe machen die Dämonen aus. Sie ſind Mittelweſen zwiſchen den Menſchen und den Göttern. Sie haben eine Gemeinſchaft mit der Intellectualwelt und der Sinnenwelt. Sie ſind nicht bloß geiſtig, und ohne Sinnlichkeit, weil ſie ſonſt lediglich zur Intellectualwelt gehören müßten, und mit der Sinnenwelt gar nicht in Verbindung ſtehn könten. Sie haben aber auch nicht ſo viel Theil an der Materie, wie die Menſchen und Thiere; denn da würden ſie ſich von dieſen gar nicht abſondern laſſen. Ihr Weſen erklärt Plotin für eine intelligible Materie, die er auch den Göttern des zweyten Ranges, nur noch in einem ſublimirten Grade, beylegte. Vermöge des Intelligibeln ihres Weſens ſind die Dämonen einerſeits mit der Intellectualwelt in Gemeinſchaft; andererſeits mit der Sinnenwelt und ihren lebenden Geſchöpfen. Sie nehmen elementariſche Körper an, wirken auf die ſinnliche Natur, namentlich auf die Menſchen, denen ſie erſcheinen, und über deren Schickſale ſie walten. Was ſich Plotin beſtimt unter der intelligibeln Materie gedacht habe, iſt nicht klar. Uebrigens gab er auch jedem Menſchen einen guten und einen böſen Dämon zu Begleitern, die ſein Thun und Laſſen regierten. Nur ſcheint er dieſe Genien auch auf die eigenen Geiſteskräfte des Menſchen zuweilen zurückzuführen, und die letztern ſelbſt als Dämonen

ionen des Menschen zu hypostasiren. So ist die Vernunft der Dämon des Menschen, der ihm hilft, ie Sinnlichkeit zu beherschen, ihren Anlockungen zu iderstehen und ihre Ansprüche zu bezähmen. Wiederum die Vernunft wird durch die Gottheit regiert, nd wofern jene Regentin der menschlichen Handlungen ist, ist die Gottheit der Genius des Menschen. Dagegen ist die Sinnlichkeit, die allemal auch eine Partikel der bösen Weltseele enthält, insofern mit inem bösen Dämon begabt, der den Menschen vom Guten abführt, und seine Vereinigung mit der Gottheit hindert.

Nach der Bestimmung der Begriffe des Plotin vom Seelenwesen läßt sich nun auch seine Vorstellungsart von der Gottheit darstellen; zwar nicht mit völliger Deutlichkeit, die der transscendente, chwärmerische und mystische Charakter derselben nicht uläßt; aber doch so, daß eben dieser ihr Charakter istorisch bemerklich wird. Plotin nahm ein letztes Real- und Formalprincip an, das zugleich oberster Grund der Dinge und der Erkentniß ist. Dieses rprincip ist absolut einfach (ἁπλως ἓν), und chließt alle Vielheit aus, indem jede Vielheit, die orhanden seyn soll, eine Einheit voraussetzt, worauf e allemal muß zurückgeführt werden können. Man enke sich, daß das Urprincip zugleich Eins und lles sey, so ist es das entweder, so ferne es zugleich es des Einzelne ist, oder soferne es Alles ist. Wäre as Erstere, so würde das All nicht das Princip eyn, weil das Einzelne vor Allem seyn muß. Wäre as andere, so könte das Princip erst durch die Zuammensetzung der Einzelnheiten, d. i. nach Allem entehn, da es doch vor Allem hergehn muß; und nimt man die Existenz des Princips vor Allem an, so werden

das

das Princip und das All von einander unterschieden, die doch ein und dasselbe Princip ausmachen sollen. Die Allheit der Wesen wird dadurch auch auf eine Einerleyheit reducirt, und aller Unterschied der Individuen aufgehoben. Wird endlich dem Principe die Allheit beygelegt, so wird es theilbar, und, sobald die Theilung geschieht, werden sowohl das Princip als die Allheit aufgehoben. Dem Urprincipe kommen folglich gar keine Mehrheit, also auch gar keine Prädicate zu. Es können ihm weder Substantialität, noch Wesen, noch Leben, zugeschrieben werden; denn über alle diese ist es erhaben (ὑπερον). Es ist das Wesen der Wesen, das absoluteste Seyn. Auch Thätigkeit ist kein Merkmal des Urprincips. Entweder ist Thätigkeit eine Substanz, oder nicht. Im ersten Falle würde das Princip durch dieselbe vielfach werden, weil es selbst so vielfach seyn muß, wie seine specifisch verschiedenen Wirkungen. Im andern Falle geht vor der wirklichen Thätigkeit das Vermögen dazu her, und das Urprincip, als bloßes Vermögen gedacht, wäre etwas Unvollkommnes. Das Wesen der Wesen ist daher unaussprechlich, und durch keinen Begriff zu erreichen und zu fassen; alle Prädicate, die man ihm beylegen könte, setzen es selbst voraus; es hat keine Empfindung, keine Erkentniß, überhaupt kein Bewußtseyn seiner selbst; denn alles dies beruht auf Thätigkeiten der Denkkraft, und ist von Vielheit der Merkmale unzertrenlich. Die Gottheit ist der Grund alles Wesens, Lebens, aller Denkkraft, ohne eines von diesen selbst zu seyn. In dieser Reinheit der Vorstellung des Urprincips bleibt sich aber Plotin nicht immer gleich. Der Zusammenhang des Princips mit der Welt verleitete ihn auch zuweilen, die Gottheit für die Kraft zu erklären, die alle Dinge her-

hervorbringt, in ihnen ist und sie erhält, weil sonst gar nichts vorhanden seyn würde *).

Das Urprincip, als absolute Einheit, kann auch durch das absolut Gute bestimt werden. Dieses hat auch weiter kein Bedürfniß; es ist das Vollendete, sich selbst Genugsame. Eben dieser Charakter des Urprincips bringt es mit sich, daß es kein denkendes Wesen seyn könne, obgleich alle philosophische Parteyen der Gottheit diese Eigenschaft beylegen zu müssen geglaubt haben. Das Gute ist sich selbst genug; es hat also kein Bedürfniß des Denkens; und eine Eigenschaft, deren es nicht bedarf, hat es auch nicht. Die Denkkraft strebt nach dem Guten; nicht umgekehrt; wozu sollte also das Gute denken? Erst durch das Gute wird das Denken gut; jenes ist also über dieses erhaben. Wäre das Denken mit dem Guten verbunden, so würde das Urprincip nicht mehr Eins seyn; über beyde ließe sich noch eine höhere Einheit denken; jenes wäre eine Zusammensetzung, vor der das Einfache nothwendig hergehen muß. Das höchste Wesen ist das reine Seyn, und in diesem besteht sein Wesen; das Seyn ist nicht ein Accidens von ihm. Gott ist auch das absolut freyeste Wesen; denn die Seelen handeln nur frey durch Vernunft; die Vernunft aber ist frey durch ihre Theilnahme am Guten; das absolut Gute ist die Gottheit;

*) Den philosophischen Werth und die Gültigkeit der Vorstellungsart des Plotin vom Urprincipe hat Hr. Tiedemann sehr richtig charakterisirt (Geist der spec. Philos. B. III. S. 373 ff.). Aber auf eine Seite will ich nur noch aufmerksam machen, von der sie für uns ein besonderes Interesse haben mag. Sie zeigt nämlich durch sich selbst, daß eine theoretische Erkentniß des Urprincips — unmöglich ist.

heit; ſie muß alſo ſelbſt die abſoluteſte Freyheit haben. Gleichwohl iſt Gott auch durch ſich ſelbſt nothwendig. Man konte hieraus folgern, daß damit wieder ſeine Freyheit aufgehoben werde, indem ein abſolut nothwendiges Weſen durch dieſe Nothwendigkeit in ſeinem Weſen determinirt iſt; als abſolut frey aber müßte es ſeyn und nicht ſeyn können. Ohnehin wird der Gottheit die Denkkraft, und folglich die Ueberlegung abgeſprochen. Demnach wird die Gottheit unmittelbar durch ihr Weſen beſtimt, und es kann ihr keine Freyheit zukommen. Plotin begegnet dieſem Einwurfe durch eine Abänderung des Begriffes von Freyheit. Dieſe beſteht nicht darin, daß ein Weſen auch gegen ſeine Natur handle, über ſein Daſeyn und Nichtdaſeyn entſcheiden könne (indem mit der Aufhebung der Natur und des Daſeyns des Weſens auch alle Freyheit und alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird); ſondern ſie beſteht in der Abweſenheit des Zwanges zu einer beſtimten Art zu handeln, wie ſie der Natur des Handelnden gemäß iſt. Die Gottheit kann alſo auch nicht gegen ihre Natur handeln; aber nichts deſto weniger iſt ſie frey, weil ſie aus eigner ſelbſtſtändiger Natur nach ihrem Wohlgefallen handelt, und auf keine Weiſe zu dem Handeln gezwungen und determinirt wird. Daß Plotin hier mit ſeiner vorherigen Lehre von der Gottheit in Widerſtreit gerieth, ſcheint er ſelbſt bald bemerkt zu haben, oder gar ausdrücklich haben bemerken zu wollen. Er ſchreibt überhaupt der Gottheit ein Handeln und ein Wohlgefallen an einer beſtimten Art des Handelns, alſo Bewußtſeyn, zu, ungeachtet er ihr vorher Thätigkeit und Bewußtſeyn abgeſprochen hatte. Sein Begriff von Freyheit, wie er ihn hier feſtſetzte, war auch nur ein negativer, Abweſenheit des äuſſern Zwanges,

ges, die auch bey der Thätigkeit eines leblosen Naturtriebes statt finden kann; nicht der positive Begriff der vernünftigen Freyheit, die er freylich auf der andern Seite der Gottheit nicht wohl beylegen konte, ohne sie zu einem mit Vernunft begabten (denkenden, überlegenden) Wesen zu machen, was sie doch nach seinen Voraussetzungen nicht seyn durfte. Plotin über wich diesem zufälligen oder absichtlichen Widerstreite in seiner Vorstellungsart von Gott auf folgende Art aus. Die Freyheit, die der Gottheit beygelegt wird, ist eben so über jede andere denkbare Freyheit ihrer Natur nach erhaben, und so wenig durch einen Begriff erreichbar, wie die Gottheit selbst über alle andere Wesen erhaben ist, und durch einen Begriff gefaßt werden kann. Die Gottheit besitzt die Freyheit nicht, sondern ist die Freyheit selbst. Man kann nicht sagen, daß sie einen Willen habe. Denn dieser ist ein Streben nach dem Guten, das der Gottheit mangeln müßte, wenn er ihr zukommen sollte. Hätte Gott einen Willen, so würde sein Wesen Willen seyn, und er würde existiren, weil er wollte, und nicht existiren, weil er nicht wollte.

Höchst sonderbar war bey der Voraussetzung, daß die Gottheit absolutes einfaches Urprincip, das bloße Seyn, das Gute schlechthin, die absolute Freyheit sey, die Art, wie nun Plotin die Mehrheit und Verschiedenheit der Qualitäten von ihr ableitete. Das nächste nach jenem Ursprincipe ist der Verstand (λογος), oder das zweyte Göttliche in Range. Der Verstand ist nicht mehr einfach; denn er enthält die Denkkraft und ihr Object (das, was gedacht wird). So wie aber die Zwey auf die Einheit folgt, so ist auch der Verstand das der Gottheit nächste Wesen. Der Verstand umfaßt alle Ge-

genſtände, die denkbar ſind; vor ihm muß ein Prinzip der Einheit hergehn, das Grund von ihm iſt, aber nicht ſelbſt das Mannichfaltige umfaßt; der Verſtand kann deßwegen nicht das höchſte Weſen ſelbſt, ſondern nur vom höchſten Weſen ſeyn. Der Verſtand kann auch nicht ohne Gegenſtand ſeyn; er hat ein Bedürfniß des Guten; iſt folglich nicht ſelbſt das Gute, ſondern nach dem Guten. Um aber die Einrichtung des Urprincips nicht aufzuheben, ſofern doch der Verſtand von demſelben gewirkt ſeyn muß, nahm Plotin an, daß die Bewirkung des Verſtandes ohne alle Bewegung und Veränderung in der Gottheit geſchehe. Die Veränderung iſt von dem Veränderten verſchieden, und hat immer eine Beziehung auf ein anderes (terminum ad quem). Das Product der Veränderung kann alſo nicht das zweyte ſeyn, ſondern es iſt das dritte, weil zwiſchen ihm und dem Veränderten noch die Veränderung in der Mitte iſt. Wo aber der terminus ad quem nicht exiſtirt, da kann auch keine Veränderung exiſtiren. In Gott kann alſo keine Veränderung ſeyn, und der Verſtand, als das zweyte nach der Gottheit, kann kein Product der Veränderung ſeyn. Der Verſtand iſt folglich unmittelbarer Abglanz oder Ausdruck der Gottheit. Er fließt aus ihm, wie aus der Sonne das Licht, ohne durch den Willen der Gottheit bewirkt zu werden. Wie jedes zur Vollendung gelangte Ding in der Welt Ausflüſſe verbreitet, das Feuer die Flamme, der Schnee die Kälte, ſo iſt dies derſelbe Fall in Anſehung der Gottheit. Was aber zunächſt aus der Gottheit emanirt, kann nicht ſo vollkommen ſeyn, wie ſie ſelbſt; es iſt ihr aber an Vollkommenheit das Nächſte; und da dies der Verſtand iſt, ſo iſt er auch das zweyte der Gottheit zunächſt

nächst untergeordnete Wesen. Plotin bemühte sich nun, diese Ableitung des Verstandes aus dem Urprincipe noch weiter zu erklären und zu rechtfertigen. Das Eins ist Alles, aber es ist kein Einzelnes bestimt, eben weil es das Princip von Allem ist. Weil aber nichts Bestimtes in ihm war, so ist alles aus ihm. Das Eine ist das Vollkomne; ihm mangelt nichts und es strebt nach nichts. Als Vollkomnes floß es über, und dieses Ueberfließende ist sein Product. Das Product schaute auf das Eins zurück, wurde davon erfüllt, und das ist der Verstand (die Reflexion des Eins auf sich selbst). Das Eins in der ursprünglichsten Ruhe ist das Urprincip; die Reflexion des Eins auf sich selbst ist der Verstand, der also eben so wahr existirt, wie das Eins selbst. Da der Verstand aber bloß in der Reflexion des Urprincips auf sich selbst besteht, so ist er auch das Ebenbild desselben. Das Urprincip ist die Urkraft. Sie denkt sich selbst als verschieden von den Gegenständen, worauf sie sich beziehen mag; d. i. sie denkt sich selbst als denkend, lebend und abgeleitet von der Urkraft. Den Verstand als Ausfluß der Gottheit nent Plotin den Sohn Gottes, so wie die Gottheit selbst den Vater. Die Erzeugung des Sohnes ist aber keine Erzeugung in der Zeit; die Zeitvorstellung leidet auf die göttliche Natur durchaus keine Anwendung; durch den Begriff der Zeugung wird bloß das Verhältniß der Ursache in der Wirkung bestimt.

Dem Urprincipe können keine bestimte Prädicate beygelegt werden, weil es nur absolut einfaches Wesen ist; aber wohl kommen diese dem Verstande zu, als dem zweyten Wesen nach dem Urprincipe. Der Verstand ist sein eigener Gegenstand, oder denkt und erkent sich selbst; das Gedachte und Erkante ist

alſo im Denkenden und Erkennenden enthalten. Die mit dieſer Behauptung unzertrennlich verbundenen Schwierigkeiten wußte Plotin nicht zu löſen. Er folgerte inzwiſchen aus jenem Satze, daß der Verſtand alle denkbare Gegenſtände enthalte, und daß dieſe wirklich exiſtiren, ſoferne ſie durch den Verſtand gedacht werden, und auch nur inſofern exiſtiren, als ſie durch den Verſtand gedacht werden. Der Verſtand denkt von Ewigkeit her. Folglich iſt auch alles wahrhaft exiſtirende ewig; denn da der Verſtand alles Denkbare umfaßt, ſo kann auch kein denkbarer Gegenſtand aufhören zu ſeyn. Der Verſtand drückt die erſte Intellectualwelt ſelbſt aus. In dieſer iſt Realität, ohne alle Wandelbarkeit und Veränderung; denn die Veränderung würde Mangel und Unvollkommenheit vorausſetzen und hervorbringen, und dieſe kann der vollkommenſte Verſtand nicht enthalten oder darſtellen. Die Intellectualwelt iſt der Inbegriff und Quell aller verſtändigen Weſen, aller Götter und Seelen. In ihr iſt kein Raum, keine Theilung, kein Gegenſatz, kein Einwirken des Einen auf das Andere, oder Leiden des Einen vom Andern. Sie enthält die vollendete Weisheit und Glückſeligkeit, und Plotin vergleicht daher die Exiſtenz der Intellectualwelt mit dem goldnen Zeitalter des Saturn, der der göttliche Verſtand ſelbſt iſt. Die Realität der Verſtandesweſen folgerte Plotin aus dem Begriffe einer nothwendigen Wiſſenſchaft. Der Verſtand kann nicht wiſſen, was die Gegenſtände ſind, wenn er ſie nicht an ſich ſelbſt in ſich enthält. Eine bloße Erkenntniß von Beſchaffenheiten auſſerhalb dem Verſtande vorhandner Objecte würde für den Verſtand keine Wahrheit begründen. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nur durch das Denken des Verſtandes; denn das

Intel-

Intelligible kann nicht ausserhalb dem Verstande gesucht werden; es kann nicht ein blosser Abdruck von Objecten seyn; ist das Intelligible kein Gegenstand, so wird damit der Verstand selbst, d. i. die Welt der Gegenstände überhaupt aufgehoben. Die Intellectualwelt ist das Muster oder die Form für die Sinnenwelt; jede Gattung von concreten Dingen ist durch ihre Form bestimt; alle Formen machen aber zusammen eine Einheit, wie alle Seelen Eine Seele aus.

Wie die Verstandeswelt eine Einheit seyn, und doch zugleich eine Mehrheit begreifen könne, erläuterte Plotin durch das Beyspiel des Elements, das eine Einheit ausmacht und doch Zusammensetzung enthält. Man sieht leicht, daß dieses Beyspiel so wenig erläutert, wie alle übrige, deren er sich zu ähnlichen Zwecken bediente. Er schränkte sich aber auch nicht bloß auf diese Erläuterung ein. Der Verstand, sagt er, lebt, und der allgemeine Begriff des Lebens ist Veränderung (Bewegung, κινησις). Nun sind aber das Seyende und die Veränderung verschieden. Diese ist die Beschaffenheit von jenem und mit ihm nothwendig zugleich vorhanden. Das Seyende ist in seinem Seyn unveränderlich, und da die Veränderung nothwendig zu seinem Seyn gehört, so ist es auch in seiner Veränderung unveränderlich. Demnach enthält die erste Verstandeswelt ein Seyn, eine Veränderung und eine Veränderlichkeit. Aber diese drey machen nichts desto weniger eine Einheit aus, weil die Veränderung nicht ohne das Seyn, und dieses nicht ohne jene bestehen kann. Ferner, was der Verstand denkt, das existirt durch dieses Denken. Der Verstand denkt aber jene allgemeinen Begriffe als verschieden; also sind sie auch wirklich verschieden. Denn der Verstand denkt zuvörderst sich selbst; er denkt sich

alſo als ſeyend nach ſeinem abſoluten Weſen; er denkt ſich aber auch als immer exiſtirend; er denkt ſich alſo als unveränderlich; er denkt ſich im ſucceſſiven Wechſel ſeiner Vorſtellungen; er denkt alſo dadurch die Veränderung. Der Verſtand unterſcheidet gleichwohl dieſe drey in ſeinem abſoluten Seyn; er denkt alſo das Verſchiedne; und wiederum denkt er ſie als zur Einheit verbunden, und denkt dadurch die Identität; ſo daß fünf allgemeine Begriffe von Dingen entſpringen, die im erſten Verſtande enthalten ſind. Der erſte Verſtand begreift aber auch alles, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird. Denn die Gottheit iſt allgegenwärtig. Gott iſt aber überall ganz gegenwärtig. Wäre er theilweiſe in verſchiedenen Orten, ſo wäre er ſelbſt nirgends; auch würde er dadurch gleich einem Körper theilbar. Daß Gott überall ganz gegenwärtig iſt, folgt aus ſeiner Unendlichkeit. Jedes Ding deßwegen enthält die Gottheit; obgleich die Dinge verſchieden ſind, und in verſchiedenen Verhältniſſen zu einander ſtehen, ſo ſind ſie doch in Beziehung auf die Gottheit, ihrem Weſen und dem Grunde ihres Weſens nach, nur in Einem Orte, und die Gottheit iſt in ihnen. Um den Schwierigkeiten zu entgehen, die aus der Nothwendigkeit erwachſen, die Sinnengegenſtände im Raume vorzuſtellen, leugnete Plotin die Abſonderung derſelben durch den Raum, und wollte ihre Mehrheit nur auf die bloße Unterſcheidung des Verſtandes zurückführen, ſo daß ſie doch zuſammen ein untheilbares Eins der Subſtanz nach ausmachen könten.

Da der erſte Verſtand oder die Intellectualwelt, wie ſie Plotin dachte, eigentlich ein leerer Begriff war, ſo iſt leicht einzuſehen, warum er ſich bemühte, dieſem Begriffe, dem er einen Gegenſtand verſchaffen wollte

ollte und mußte, wenn das Leere desselben nicht
ihlbar werden sollte, ein Merkmal zu geben, durch
elches er wirklich einen Gegenstand darzustellen schien.
r konte aber dieses Merkmal möglicherweise nirgend
nderswo her entlehnen, als aus dem Gebiete der sinn-
chen Anschauungen. Aus diesem entlehnte er es auch,
iewohl er selbst wähnte, ein solches gefunden zu
aben, das dem Intellectualwesen an und für sich
genthümlich wäre. Das Wesen des ersten
Verstandes oder der Intellectualwelt ist
as Licht. Denn das Denken eines Objects und dies
s selbst, das Anschauen eines Objects und dieses
lbst, sind identisch. Alles Anschauen hat das Licht
ur nothwendigen Bedingung; das Auge selbst, so-
rn es sieht, ist Licht, und ein Licht wird durch das
ndere gesehen. Der göttliche Verstand sieht das
icht; das Gesehene ist aber mit dem Sehenden iden-
isch; folglich muß jener selbst das Licht seyn. Man
üte sich aber wohl, dieses Licht, woraus der gött-
che Verstand besteht, mit dem irdischen unreinen
ichte zu verwechseln! Jenes Licht ist das reinste,
chönste und herrlichste, und deßwegen über alle Vor-
ellung erhaben. Plotin konte zu dieser Theorie
hr leicht verführt werden, da er das Licht nicht für
ine körperliche Substanz hielt, also auch die Ausdeh-
ung von ihm trente, und er überdem das Sehen
it dem Anschauen überhaupt verwechselte, folglich
as Licht für eine nothwendige Bedingung des letztern
ahm, wiewohl es nur nothwendige Bedingung des
Sehens, als einer Art des Anschauens ist. Dazu
am, daß er auch in die Verstandeswelt Materie,
bgleich von eigner Art, hineintrug, so daß das Licht
aterielle (nur noch nicht körperliche) Substanz seyn,
nd dennoch für ein Merkmal des Intellectualwesens

gelten konte. Daß die Verſtandeswelt auch Materie enthalten müſſe, bewies er auf folgende Weiſe: Die Verſtandeswelt enthält eine Mannichfaltigkeit von Formen; mithin etwas dieſen Gemeinſchaftliches, und etwas, das ſie als Mehrheit von einander unterſcheidet. Das Gemeinſchaftliche iſt die Einheit überhaupt. Das Unterſcheidende iſt die Form, die einem jeden Dinge im Verſtande eigenthümlich iſt. Eine Form aber iſt nicht denkbar ohne Gegenſtand, und dieſer macht die Materie der Form aus. Folglich iſt in der Verſtandeswelt nicht bloß die Form, ſondern auch Materie enthalten. Ohnehin iſt die Sinnenwelt eine Nachbildung der Verſtandeswelt; was jene enthält, davon muß das Muſter in dieſer vorhanden ſeyn; jene begreift aber Materie und Form in ſich; alſo dürfen beyde auch nicht in dieſer vermiſcht werden.

Jedes höhere Weſen bringt durch innere Kraft ein anderes ihm ähnliches, aber minder vollkomnes hervor. Wie das Urprincip den erſten Verſtand, als das Mindervollkomne, aber doch dem Weſen des Urprincips Analoge erzeugte; ſo erzeugt der erſte Verſtand wiederum die allgemeine Weltſeele, die in der Reihe der oberſten Principien das dritte iſt. Der erſte Verſtand gieng aus dem Urprincipe hervor, ohne daß dies eine Veränderung erlitt; auf gleiche Weiſe geht die allgemeine Weltſeele aus dem erſten Verſtande ohne alle Veränderung dieſes hervor. Sie iſt als unmittelbare Emanation des erſten Verſtandes ebenfalls göttlich und vollkommen, hat daher ihren Wohnſitz nicht in der irdiſchen und ſublunariſchen Region, und iſt überhaupt nicht mit der Seele, welche die Sinnenmaterie bewohnt, zu verwechſeln. Ihre Region iſt der reine obere Himmel, zu deſſen Erleuchtung ſie dient. Einige abweichende Nebenbeſtimmungen

gen abgerechnet ist diese ganze Plotinische Vorstellungsart mit der Platonischen dieselbe. Plato nahm auch als oberste Principien die Gottheit, den göttlichen Verstand, und die aus der Gottheit hervorgehende Weltseele als formende Kraft an. Plotin unterscheidet eben so das Urprincip, den ersten göttlichen Verstand, und die obere Weltseele. Aus diesen ist die Plotinische Trias verbunden. Der letztere trent nur die Materie nicht von dem Urprincipe, als welche er ebenfalls aus diesem emaniren läßt; anstatt daß Plato der Materie eine ewige Existenz neben der Gottheit einräumte, und sie dieser entgegensetzte. Auch ist das innere Verhältniß der Plotinischen Trias, die Art der Emanation eines Princips aus dem andern, verschieden von der Platonischen Vorstellung des Verhältnisses der Weltprincipien.

So wenig die Verstandeswelt als das höhere Universum ohne Seele seyn konte, eben so wenig konte die Sinnenwelt ohne dieselbe seyn, die doch eigentlich nur ein entfernterer Grad der Emanation aus der Gottheit, und eine schwächere Copie der Verstandeswelt war. Die Sinnenwelt grenzt zunächst an die Verstandeswelt; die Seele der Sinnenwelt grenzt also auch zunächst an die Seele der Verstandeswelt; jene ist folglich wiederum aus dieser entstanden. Plotin nent die Weltseele als die Erzeugerinn des Lebens und der Mannichfaltigkeit der Formen die Venus; weil es eine Weltseele der Intellectualwelt und der Sinnenwelt giebt, so unterscheidet er denn auch eine himlische und eine irdische Venus. Die Seele der Verstandeswelt kann aber nicht wirken, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden, und diese besteht in der Empfindung und Vegetation; so erzeugt sie ihr Ebenbild, die irdische Seele überhaupt, die

die sich in der organisirten Natur, in Thieren und Menschen, wirksam beweist. Da die Seele der Sinnenwelt aus dem Lichte entsprungen ist, so kann sie selbst nichts anders als Licht seyn; aber, als schon der Materie näher und verwandter, ist das Licht derselben unreiner und unvollkommner, und es nimt im Grade der Unvollkommenheit zu, je tiefer es sich zur Materie herabsenkt. Plotin hatte bey der Intellectualwelt eine Dreyheit der Principien in herabwärts gehende Stufen der Vollkommenheit unterschieden; er unterscheidet diese auch in Ansehung des Lichts bey der Sinnenwelt. Das Licht der Sinnenwelt überhaupt ist das höchste Princip des irdischen Lichts; dann folgt die Sonne und zunächst der Mond. Mit dem irdischen Lichte begint die Seele der Sinnenwelt; was jenseits desselben ist, gehört der Intellectualwelt an. Aus dem geringern Grade der Vollkommenheit der Sinnenwelt wußte nun Plotin auch alle ihre Eigenschaften, die sie im Gegensatze mit der Intellectualwelt hat, herzuleiten. Die letztere ist eine Einheit, ohne Theile, ohne Verschiedenheit des Orts, ohne Mangel und Feindschaft; sie ist ein Inbegriff von lauter wahren Substanzen, ewigen und vollkommen Wesen. Die erstere, als aus der intellectualen Weltseele entsprungen und geringer an Kraft, kann die Eigenschaften derselben nicht besitzen. Sie ist vielfach, ist aus Theilen zusammengesetzt, die durch den Ort von einander getrent sind, ist sterblich und unvollkommen, hat Mangel und Feindschaft, so daß ihre Theile sich gegenseitig aufheben und zerstören. Alles Veränderliche, Mangelhafte, Widerstreitende, ist nun ein Gegenstand der Sinne. Weil das Sinnliche eine Trennung durch Verschiedenheit des Orts voraussetzt, so bedurfte auch der Raum einer beson-

dern

dern Erklärung. Die Zahl der Kräfte des göttlichen Verstandes, sagt Plotin, ist unendlich. Jede dieser Kräfte ist unabläſſig in Wirksamkeit, und verursacht dadurch eine unendliche Quantitätsreihe in der Succession. Indem aber alle die zahllosen Kräfte im göttlichen Verstande zugleich in Wirksamkeit sind, bringen sie dadurch die unendliche Ausdehnung hervor, die also kein wahrer Raum, sondern nur die simultane Wirkung der göttlichen Verstandeskräfte ist. Der Raum ist nur ein Analogon von einer äussern Erscheinnng, und sofern ohne die Wirkung der göttlichen Verstandeskräfte überall nichts vorhanden seyn würde, auch die Bedingung von jener; aber er ist eigentlich nur im Verstande vorhanden und kein wirklicher Gegenstand der äussern Sinne. Die Schwierigkeit, wie aus Einer Weltseele sich so viele numerisch verschiedene Seelen, als Thiere und Menschen sind, herleiten, oder wie sich diese numerische Verschiedenheit auf die einfache Weltseele zurückführen lasse, ist schon oben berührt worden. Sie war und blieb trotz aller vom Plotin aufgewandten Bemühungen unauflöslich. Auch von der Ursache, wodurch die Seelen aus der Intellectualwelt, in welcher sie glücklich und vollkommen existirten, in die Sinnenwelt herabgetrieben wurden, wie Plotin jene angab, ist bereits gesprochen worden. Nur bestimt er hier, wo er das Verhältniß der Sinnenwelt zur Gottheit erörtert, Manches noch genauer. Das Wesen der Seele ist aus mehrfachen Principien hervorgegangen. Die Denkkraft floß aus dem ersten göttlichen Verstande; die Bewegkraft (das Begehrungsvermögen) aus der intellectualen Weltseele, die zunächst aus dem Verstande emanirte; hingegen das Vermögen der Empfindung und der thierischen Ernährung floß aus der

Seele

Seele der Sinnenwelt. Vermöge dieſer mehrfachen Abkunft und als Individuum hat jede Seele ihre eigenen Neigungen und Geſinnungen. Wenn ſie vermöge dieſer ſich nach der Trennung von der Intellectualwelt, und nach der Verbindung mit einer ihrer individuellen Tendenz angemeſſenen Form ſehnt, ſo wird ſie auch von der Intellectualwelt entfernt, und es bleibt ihr nichts übrig, als eine ſolche Form zu beleben, d. i. ſich mit einem Körper zu verbinden. Die Procedur aber iſt hierbey dieſe: Der Gedanke geht aus dem erſten Verſtande in die intellectuale Seele über, und vereinigt ſich hier mit der Bewegkraft; ausgerüſtet mit dieſer ſteigt er in die Sinnenwelt herab, und bekleidet ſich zuvörderſt in der Region des oberſten Himmels mit einem Körper, weil er ſonſt nicht in die ſublunariſche Welt eintreten könte. Mit dieſem Körper bekomt die Seele Phantaſie und Gedächtniß. Dann endlich begiebt ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt, und von dieſer nimt ſie die Vermögen der Empfindung, der Vegetation und der irdiſchen Begierden an. Dieſes Herabſteigen der Seele von einer vollkomnen Weltſeele zur andern machten die Nachfolger des Plotin auch durch Anwendung auf die verſchiedenen Lichtſphären, welche die Seele durchwandre, noch deutlicher. Die Seele begiebt ſich zuerſt in den Thierkreis und die Milchſtraße; von da geht ſie zu den niedern Planetenſphären herab. In jeder von dieſen fängt ſie an, das Vermögen zu einer beſondern Art von Thätigkeit anzunehmen und zu äuſſern. Im Saturn äuſſert ſich das Vermögen zu ſchlieſſen; im Jupiter das Vermögen der Begierden und Affecten; in der Sonne das Vermögen zu empfinden, zu meynen und ſich einzubilden; in der Venus das Vermögen der Begierden der Geſchlechtsluſt; im Merkur

das

das Vermögen zu reden und Redende zu verstehn, endlich im Monde das Vermögen zu zeugen *). Es scheint aber dies nur eine grillenhafte Deutung zu seyn, die durch mystische und allegorische Träumereyen veranlaßt ist.

Nach den bisherigen Erörterungen im Einzelnen läßt sich das System des Plotin über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt in einer kürzern und bestimtern Uebersicht darstellen. Erstlich: Das Urprincip ist im Mittelpunkte alles Vorhandenen. Sein Wesen ist absolute und reine Wirksamkeit, ewig nothwendig durch sich selbst bestimt. Zweytens: Der erste Act der absoluten Wirksamkeit Gottes ist der erste Verstand. Er ist das reinste Licht, das den Mittelpunkt im Kreise umschließt. Sein Wesen ist ebenfalls wahrhafte Realität und reine Wirksamkeit. Drittens: Der unmittelbare Ausfluß des ersten Verstandes ist die intellectuale Weltseele, die den zweyten Kreis um das Urprincip bildet. Dies stimt mit der cabbalistischen Vorstellungsart überein, welche im Wesentlichen dieselbe mit der des Plotin ist. Viertens: Aus der intellectualen Weltseele geht die Seele des Himmels hervor, der reinen obern Welt, die bis an die sublunarische Sphäre reicht. Fünftens: Aus der Seele des Himmels fließt die Seele der Sinnenwelt, deren endliches emanatives Product die Materie (die Finsterniß, das Aufhören alles Lichtes) ist. Sechstens: In dem ersten Verstande sind die Formen und Muster aller Dinge enthalten, welche derselbe durch eine Reflexion auf sich selbst erzeugt. Der erste Verstand ist daher das Urbild des Weltalls, er ist das Urgeschlecht von allen Gattungen, Arten und Individuen.

*) Macrob. in Somn. Scip. I, 12.

viduen. Die Formen haben Substantialität und Kraft, und sind dadurch fähig, die Materie zu beleben und zu bilden. Siebentens: Die besondern Seelen, die Geschlechter, die wirksamen allgemeinen Naturkräfte, sind nichts anders, als solche Formen, die aus dem Verstande in die intellectuale Weltseele, und aus dieser stufenweise in die niedern Seelen bis endlich in die Materie übergehn. Es herscht aber unter den Formen sowohl unter einander selbst, als mit dem ersten Verstande, die innigste Verknüpfung. So wenig der erste Verstand von seinem Urquelle, der Gottheit, so wenig können die niedern und die besondern Seelen vom ersten Verstande getrent werden, weil sie alle in diesem ihre Wurzel haben. Selbst die körperlichen Substanzen sind nicht vom Verstande abgesondert. Denn die Seelen sind nicht in den Körpern, sondern die Körper in den Seelen enthalten, die die Materie als Formen derselben umschliessen, und dadurch dieselbe mit dem ersten Verstande in eine unzertrenliche Verbindung bringen. Achtens: Ungeachtet der Verstand die unendliche Mannichfaltigkeit der Wesen begreift, so ist er dennoch eine absolute untheilbare Einheit, und jene Mannichfaltigkeit ist keine örtliche Verschiedenheit. Der Verstand gleicht einer Seele, die mannichfaltige Kentnisse besitzt, ohne darum mannichfaltig zu seyn. Er ist das Geschlecht, das viele Individuen unter sich befaßt, und darum doch nicht mehr und nicht weniger als Ein Geschlecht ist. Die Sinnenempfindung des Mannichfaltigen ist nur etwas Scheinbares; der Verstand führt Alles auf Einen Begriff zurück *).

Einer

*) Das System des Plotin führt, wie man sieht, auf Spinozismus hin. Nur sind das reine und das empirische

Einer der berühmtesten und gelehrtesten Schüler des Plotin war Porphyrius, oder, wie er eigentlich mit seinem Geburtsnamen hieß, Malchus, gebohren zu Tyrus im J. C. 233, ein Mann von feu-

sche Denken noch nicht scharf genug bey ihm geschieden, und daher wird das reine Denken der Substanz immer noch mit empirischen Merkmalen von ihm vorgestellt; anstatt daß der Spinozismus das reine und das empirische Denken einander strenge entgegensetzt. Plotin suchte auch den Erscheinungen die Substantialität dadurch zu erhalten, daß er sie intellectualisirte; darin liegt der Grund von den Inconsequenzen seines Pantheism, die dem Spinozism nicht vorzuwerfen sind. Die Verbindung des Intellectualen mit einem empirischen Merkmale (dem Lichte) führte auch zur Schwarmerey und entstand aus Schwärmerey; denn das reine Licht konte nur durch Ekstase angeschaut werden. Aber zur Läuterung der rationalen Theologie, und zur Aufdeckung aller damit verbundenen Schwierigkeiten, hat das Plotinische System viel beygetragen. Die hohe Anstrengung dieses Philosophen, jene Schwierigkeiten zu lösen, hat das Transscendente des Gegenstandes erst recht hervorgehoben, und obgleich die spätern Weltweisen sich dadurch nicht abschrecken liessen, über den Gegenstand zu vernünfteln, so ist doch ihr Beyspiel nicht so lehrreich für uns, wie das im Systeme des Plotin aufgestellte. Mancher andern Nebenvortheile will ich hier nicht umständlich erwähnen, welche die Philosophie den Studien des Plotin verdankt. Es gehört unter andern auch das hin, daß sich dadurch die Schwächen des Platonismus, oder der Theorie von den allgemeinen Begriffen, als Producten des reinen Verstandes und transscendentalen Realprädicaten der Objecte, erst recht deutlich geoffenbart haben. — In der Darstellung des Plotinischen Systems bin ich übrigens größtentheils dem Hrn. Tiedemann gefolgt, der einen sehr ausführlichen mit seinem eignen Raisonnement durchwebten Auszug aus den Enneaden des Plotin geliefert hat (Geist der specul. Phil. B. III).

feuriger Phantasie und melancholischem Temperamente, also für eine Art zu philosophiren, wie die des Plotin war, in einem vorzüglich hohen Grade empfänglich. So wie er selbst wähnte, sich in die Ekstase, die Bedingung des Philosophirens, versetzt zu haben, so traute er auch den Erscheinungen, die ihm der exaltirte Sinn darstellte, als Realitäten, und wurde in seiner Lebensbeschreibung der gläubige Erzähler der Erscheinungen und Wunder, die sein Lehrer gehabt und bewirkt haben sollte. Als gelehrter Philosoph hatte er die Werke der ältern Weltweisen, des Plato und Aristoteles hauptsächlich, studirt; zu den Büchern des letztern sind von ihm noch Commentare übrig, und waren im Alterthume mehrere vorhanden, die sehr geschätzt wurden; seine Einleitung zu den Kategorieen des Aristoteles besonders hat durch Zufall auf die scholastische Philosophie des Mittelalters den entscheidendsten Einfluß gehabt; allein er studirte doch jene Werke, wie alle seine Zeitgenossen, nicht mit unbefangenem Geiste, sondern aus dem Gesichtspunkte, und in der schwärmerischen Gemüthsstimmung, wozu ihn seine Lehrer, und unter diesen vornehmlich Plotin, geführt hatten. Die Alexandrinische Philosophie fand damals an den Gnostikern und Christen sehr eifrige und intolerante Gegner. So sehr auch der Gnosticismus der Alexandrinischen Denkart in den Hauptsätzen ähnelte, so wich er doch auch in manchen Stücken von dieser ab, und der fanatische Eifer der Parteyen machte unbedeutende Abweichungen zu wichtigen Differenzen. Noch mehr aber waren die Christen gegen die sogenanten heydnischen Philosophen empört. Denn mit dem christlichen Dogmatismus, wie er damals vorgestellt wurde, konte sich freylich die heydnische Philosophie nicht vertragen, und diese

mußte

mußte ganz verdrängt und unterdrückt werden, sobald jener herschend wurde. Es entstand daher ein lebhafter Streit der heydnischen Philosophen, der Gnostiker und der Christen, der mehr Jahrhunderte hindurch, oft mit hoher Bitterkeit und Animosität, fortgeführt wurde. Plotin hatte gegen die Gnostiker geschrieben, die doch mehr als eine philosophische, wie als religiöse, Parten betrachtet wurde. Der Kampf, welchen er zu bestehen hatte, war deßhalb nicht so schwer. Porphyr aber schrieb gegen die Christen, und ward dadurch in eine sehr heftige vielseitige Fehde verwickelt *).

Im Wesentlichen war Porphyr ein Anhänger des Plotinischen Systems, und suchte dasselbe in seinen einzelnen Theilen zu ergänzen, weiter aufzuhellen und zu begründen. Er war aber auch Eklektiker, und schloß sich daher in einigen Punkten näher an Plato und Aristoteles an, als sein Lehrer gethan hatte. Selbst die damals allgemein verbreitete Methode des philosophischen Unterrichts, über Bücher jener beyden Weltweisen zu commentiren, konte hierzu Veranlassung geben. Die Behauptung des Plotin, daß auch den Thierseelen Vernunft zukomme, weil die Natur des Seelenwesens überhaupt einartig sey, suchte Porphyr noch durch besondere empirische Gründe zu verstärken, die er aber doch vom Aristoteles, Strato dem Physiker, und dem Plutarch entlehnte. Er vertheidigte auch gleich seinem Lehrer die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, und trennte die örtliche Existenz von derselben. Den Körper ließ er aber nicht für einen Ort der Seele gelten, sondern er erklärte die Verbindung zwischen Seele und

*) Er starb im J. 304.

und Körper als ein Verhältniß (σχεσις) beyder, ohne daß doch die Seele mit dem Körper wirklich vermischt und ihm gegenwärtig wäre. Das Hervorbringen des Verhältnisses der Seele zum Körper ist in ihrer Neigung gegründet, durch welche eine Kraft von ihr ausgeht, die den Körper determinirt. Diese Kraft ist eine niedere Seelenkraft, welche eine ideale Ausdehnung hat, und vermöge derselben mit dem Körper verbunden seyn kann. Die Seele an und für sich kann auch in die Entfernung wirken, und es bedarf dazu keiner körperlichen Berührung, weil sie unausgedehnt und ohne alle Theile ist, folglich überall gegenwärtig seyn kann. Porphyr erklärte die Einwirkung der Seele auf den Körper mehr durch einen Machtspruch, als durch einen Grund, den die Erfahrung oder die Natur des empirischen Bewußtseyns beym Wirken der Seele bestätigt hätte. Auch die Lehre von den Dämonen wurde vom Porphyr weiter entwickelt und genauer bestimt; so wie er ebenfalls zur Erläuterung der Theorie des Plotin vom Urprincipe, oder der obersten Gottheit, einiges beyzutragen suchte.

Obgleich Jamblich, der Schüler des Porphyr, seinen Lehrer an Celebrität unter seinen Zeitgenossen bey weitem übertraf, so blieb er doch an Talenten, Kentnissen und Verdiensten um die Philosophie weit hinter ihm zurück. Er lebte unter der Regierung Constantin's des Großen, wo der Glauben an Magie und Theurgie, an die Möglichkeit eines vertrauten Umgangs mit höhern Geistern, an Wundergaben, allgemein verbreitet war, und nicht bloß in den christlichen, sondern auch in den angesehensten heydnischen Philosophen seine Anhänger und Vertheidiger fand. Alle Moralität wurde damals auch von den heydnischen Philosophen auf eine mystische Frömmeley

ley zurückgeführt. Jamblich benutzte die Stimmung seines Zeitalters, vielleicht absichtlich, und insofern über dasselbe erhaben, wenn er auch dabey als Betrüger erschien, vielleicht aber auch durch seine eigene Schwärmerey betrogen, und dieses letztere ist das Wahrscheinlichste. Er war nicht bloß entschiedener Anhänger des Plotinschen Systems, sondern verlor sich auch noch mehr in die Träumereyen desselben. Der Mysticismus ging ganz in seine praktische Lebensart über, und diese, nicht eben sein philosophisches Verdienst, war es, die ihm den hohen Ruf, und den Beynamen des Göttlichen erwarb, wodurch er von seinen Zeitgenossen und Schülern geehrt wurde. Als philosophischer Schriftsteller ist Jamblich nur ein mittelmässiger Compilator. In seiner Lebensgeschichte des Pythagoras erscheint dieser als ein Wundermann. Unter den Schülern des Jamblich waren mehrere, die zu ihrer Zeit sehr in Ansehn standen, aber als Eklektiker, als Ausleger des Plato und Aristoteles, in Hinsicht auf die Geschichte der Philosophie selbst weiter nicht merkwürdig sind. Dahin gehören unter andern Dexippus, Maximus aus Byzanz, Olympiodor aus Alexandria u. a.

Erst späterhin beginnt mit dem Proklus aus Lycien eine neue Reihe Alexandrinischer Philosophen, die etwas Eigenthümliches hatten. Proklus wurde gebohren nach der Angabe seines Lebensbeschreibers, des Marinus, im J. C. 410, und starb 485. Er studirte die Philosophie zu Alexandria, und nachher zu Athen unter der Anleitung des Syrianus, Olympiodor und Plutarch, des Sohnes vom Nestorius, von welches letztern Tochter Asklepigenia er in der Chaldäischen Magie unterrichtet wurde. Er ließ sich auch in die Eleusinischen Mysterien einwei-

hen. Nach dem Tode des Syrian folgte er demſelben auf dem Lehrſtuhle der Philoſophie nach. Auſſer einer nicht gemeinen philoſophiſchen Gelehrſamkeit, die ſich Proklus erwarb, ſuchte er ſich in den Beſitz aller Kentniſſe zu ſetzen, die nur irgend mit Magie zuſammenhingen, da das philoſophiſche Anſehn beym Publicum ſich mehr auf dieſe Kentniſſe, als auf bloße philoſophiſche Gelehrſamkeit ſtützte, und überhaupt der Genius des Zeitalters einmal nach überirdiſcher Weißheit ſtrebte. Vornehmlich war er einer von denen, die die magiſchen und theurgiſchen Lehren ſchon aus dem entfernteſten Alterthume herleiten wollten. Er ſammelte angeblich Hermetiſche, Orphiſche und Zoroaſtriſche Schriften, die Lehren der Magie und Theurgie enthielten, und erſt damals oder kurz vorher untergeſchoben waren, und glaubte an ihre Echtheit. Dieſe dienten ihm denn zum Beweiſe des ehrwürdigen Alterthums ſeiner geheimen Wiſſenſchaften und Künſte, und oft zur Beſtätigung dieſer ſelbſt. Daß er die Ekſtaſe zur Bedingung des wahren Philoſophirens machte, und ſich in dieſen Zuſtand zu verſetzen ſuchte; daß er ſich eines Anſchauens der Gottheit und des Umganges mit höhern Weſen rühmte, daß er endlich ſich für einen Wunderthäter ausgab, läßt ſich nicht anders von ihm erwarten. Proklus gab auch deßwegen öfters Träume vor, worin ihm bald dieſe, bald jene Gottheit erſchien, und ihm rieth, was er zunächſt thun ſollte. Als er zuerſt von Alexandria nach ſeiner Heymath zurückkehrte, ermunterte ihn auf der Reiſe Minerva im Traume, nach Athen zu gehn, und den Unterricht der dortigen Philoſophen zu benutzen, welchen Rath er auch in der Folge zu ſeinem Vortheile befolgte. Schon in ſeinen Kinderjahren erſchien ihm einmal Apollo, und befreyte

freyte ihn von einer tödtlichen Krankheit. Diese Erscheinungen hatte er in mehrern wichtigen Verhältnissen seines Lebens *).

Es war charakteristischer Grundsatz der Alexandrinischen Philosophie, daß alles Vorhandne aus Einem Principe abstamme, welches, ob es gleich der Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge war, doch selbst eine absolut einfache Substanz seyn sollte. Soviel Fleiß und Scharfsinn die Vorgänger des Proklus auch darauf gewandt hatten, diesen Satz zu befestigen und begreiflich zu machen, so waren doch viele Schwierigkeiten zurückgeblieben, die sich am auffallendsten bey der Anwendung desselben zur Erklärung der Sinnenerscheinungen offenbarten. Proklus wagte also neue Versuche, das Princip des Alexandrinischen Systems zu sichern und in seiner Anwendung aufzuhellen. Erstlich: Die Mehrheit kann nicht vor der Einheit hergehn; denn in diesem Falle würde das Erste (die Einheit) eine Vielheit seyn, und diese Vielheit wäre gleichwohl ohne Einheit; denn vor der Einheit ginge erst die Vielheit her. Die Einheit aber, die aus der Vielheit entstände, wäre Einheit und nicht Einheit zugleich. Dies letztere ist aber so wenig möglich, als daß eine Vielheit ohne Einheit sey, folglich kann überhaupt die Vielheit nicht vor der Mehrheit hergehn. Zweytens: Die Einheit und Vielheit können auch nicht ursprünglich zugleich seyn. Wäre dies, so würde die Vielheit an und für sich genommen (als specifisch verschieden von der

*) S. *Marini* vita *Procli*; ed. Fabric. Hamb. 1700 4. Vergl. de Burigny Leben des Proklus, in Hißmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte B. IV.

der Einheit) ohne Einheit ſeyn; dieſes iſt aber unmöglich, und die Einheit an und für ſich genommen wäre zugleich Vielheit, was ebenfalls unmöglich iſt. Drittens: Die Mehrheit muß demnach vor der Einheit hergehn; ſoferne ſie weſentliche Einheit iſt, iſt ſie von der Mehrheit ſpecifiſch verſchieden; die Vielheit geht der Einheit nach, und hat an ihr weſentlich Antheil; aber umgekehrt die Einheit geht nicht der Vielheit nach, ſondern iſt von dieſer unabhängig. Ein weſentliches und abſolutes Eins muß demnach allem vorausgehn, aus welchem die Vielheit entſpringt. Dieſes abſolute Eins theilt ſich allen Dingen mit, und wird durch Vervielfältigung ſeiner ſelbſt zur Vielheit. — Proklus benutzte bey dieſer Beweisführung der Einheit des Urprincips das Raiſonnement der Eleatiker, ſo wie es Plato in ſeinem Parmenides vorgetragen hat. Er ſtellt daher dieſelbe Argumentation auch in folgender Form dar: Das Vorhandne iſt entweder Vieles ohne Einheit; oder Eines und Vieles zugleich. Iſt das Erſte, ſo folgt, daß überhaupt gar nichts iſt. Alles iſt alsdenn zahllos, weil keine Einheit darin iſt; alles iſt ſich ähnlich, weil nichts ein beſtimtes Ding (eine Einheit) iſt; alles iſt ſich aber auch zugleich unähnlich, wiederum weil das Eins fehlt, worin die Dinge zuſammentreffen könten. Iſt das Zweyte; ſo wird damit alle Veränderung aufgehoben. Das Eins kann weder ſeinen Zuſtand, noch ſeinen Ort verändern, weil es ſonſt gleich in die Mehrheit übergehen würde. Iſt das Dritte, ſo hat entweder die Vielheit Theil an der Einheit, oder die Einheit hat Theil an der Vielheit, oder Beyde haben Theil an einander, oder Keines hat Theil am Andern. Hat Keines Theil an dem Andern, ſo iſt die Vielheit ohne Einheit, und das iſt ungereimt. Haben

den Beyde Theil an einander, so muß ein Drittes vorhanden seyn, wodurch sie vereinigt werden, und dies dürfte weder Eins noch Vieles seyn; was ebenfalls ungereimt ist. Es muß also eine absolute Einheit geben, die ohne die Vielheit besteht, ohne welche die Vielheit nicht seyn würde, die also der oberste Grund und die Quelle aller Vielheit ist. — Noch ein anderer Beweis, welchen Proklus für die Einheit des Urprincips führte, ist dieser: Es giebt nur Ein Princip, oder es giebt viele. Wenn viele angenommen werden, so sind diese entweder schlechthin heterogen, und wirken nicht auf einander; oder sie sind einerley, und in gegenseitiger Wirksamkeit. Ferner, sie sind entweder unendlich, oder endlich. Sie können aber zuvörderst nicht heterogen seyn; denn sie würden ausser aller Gemeinschaft zu einem Ganzen sich befinden, nicht gemeinschaftliche Principien der Dinge seyn; es wäre eine Vielheit und keine Einheit, und so keine Verknüpfung möglich. Also muß eine Homogeneität unter den Principien statt finden; diese selbst aber, als Grund der Verbindung der Principien, muß über sie erhaben und von ihnen unabhängig, mithin absolute Einheit seyn. Die Principien können zweytens auch nicht unendlich an Zahl seyn. Wären sie es, so sind die aus ihnen entstandenen Dinge ebenfalls zahllos, oder nicht. Sind diese zahllos, so giebt es zwey Unendlichkeiten von Wesen, die Unendlichkeit der Principien, und die Unendlichkeit der aus ihnen entstandenen Dinge, und das widerspricht sich. Sind die entstandenen Dinge nicht zahllos, so sind die unendlich seyn sollenden Principien nicht sämtlich Principien, weil aus dem Zahllosen nichts durch die Zahl Begrenztes werden kann. Ueberdies würde die Unendlichkeit der Principien alle Wis-

ſenſchaft der Dinge unmöglich machen. Die Principien müſſen alſo endlich an Zahl ſeyn, oder vielmehr es muß ein Princip aller Zahlen geben, die abſolute Einheit. — Der letzte Beweis des Proklus endlich für die Einheit des Urprincips iſt folgender: Nur dasjenige kann das Princip aller Dinge ſeyn, an welchem alle Dinge Theil nehmen, welches das Seyn der Dinge begründet, und ohne welches alſo kein Ding ſeyn würde. Für ein ſolches Princip kann das Leben nicht gelten; denn nicht alle Dinge haben am Leben Theil. Auch nicht der Verſtand, weil nicht alle Dinge denken; auch nicht die Exiſtenz, weil nicht alle Dinge abſolut exiſtiren, ſondern entſtehn und verſchwinden; es bleibt demnach nichts übrig, was Princip ſeyn könte, als die Einheit; denn ohne die Einheit iſt überall nichts *).

In der Art der Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Ureinheit weicht Proklus vom Plotin ab. Das oberſte Princip ſtellt die Dinge dar (παραγεται), ohne aus ſich ſelbſt herauszugehn, ohne alſo ſelbſt verändert zu werden. Fände eine Veränderung in ihm ſtatt, ſo würde es damit aufhören, eine Ureinheit zu ſeyn. Die Möglichkeit des Her-

*) Proklus hat hier, wie ſeine Vorgänger, den logiſchen Begriff der Einheit, der Princip alles Denkens und Erkennens iſt, mit der Einheit, als materiellem Principe aller Subſtanzen, verwechſelt. Jene kann und muß ſtatt finden; aber es folgt daraus nicht, daß nicht die materiellen Subſtanzen viele Principien haben könten. Auf jener Verwechslung beruht die ſcheinbare Bündigkeit aller vom Proklus vorgebrachten Beweiſe für die Einheit des Urprincips aller Dinge. Sobald aber jene Verwechslung aufgedeckt, und der täuſchende Schein derſelben hervorgehoben iſt, iſt auch damit die Bündigkeit der Beweiſe vernichtet. S. Procl. Inſtit. Theol. init. — Eiusd. in Theolog. Platonis I, 3 ſq. II, 1. p. 73 ſq.

Hervorbringens aber gründet sich auf den Ueberfluß an Kraft. Denn wäre ein Mangel an dieser, so könte das Ding sich selbst nicht erhalten, vielweniger könte es andere Dinge hervorbringen. Es fließt hieraus auch, daß das Hervorgebrachte kein Theil des Hervorbringenden ist, weil das letztere nichts von sich selbst absondert. Auch ist das Hervorbringen kein Uebergang des Wesens des Hervorbringenden in eine andere Form; sondern es ist eine Vervielfältigung des Hervorbringenden von sich selbst durch den Ueberfluß seiner Kraft (die Zeugungskraft). Das Hervorgebrachte kann aber dem Hervorbringenden nie gleich seyn, weil jenes allemal unvollkomner, als dieses, ist; aber jenes ist diesem ähnlich, eben weil es von ihm hervorgebracht wird. Weil endlich beym Hervorbringen das Hervorbringende nicht aus sich selbst herausgeht, so bleibt auch das Hervorgebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Ursache wird nehmlich durch das Wirken nicht verändert, sondern die Wirkung ist immer in der Ursache enthalten. Man kann inzwischen das Hervorgebrachte als ausser dem Hervorbringenden existirend betrachten, sofern jenes von diesem verschieden ist. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (Ενιαιως); sie kann folglich zunächst nur Einheiten erzeugen, die der Ureinheit am verwandtesten, und die vollkommensten Einheiten (Εναδες αυτοτελεις) in ihrer Art sind. Proklus nahm also nicht mit Plotin den ersten Verstand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, sondern Zahlwesen, die, wie er sich durch eine seltsame Täuschung der Phantasie vorstellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich seyn sollten. Er nent sich aber nicht selbst als den ersten Urheber dieser Vorstellungsart, sondern

dern beruft sich auf einen andern Philosophen, der sie schon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern steht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

In der Reihe der Zahlen folgt zunächst auf die Einheit die Zwey (Dyas). Es entspringen aus der Einheit zunächst zwey andere Principien. Diese sind die Unendlichkeit oder Uneingeschränktheit, und die Endlichkeit oder Eingeschränktheit. Sie sind die Principien aller Dinge nächst der Einheit; denn sie finden sich in den Dingen, und vor dem Eingeschränkten oder Uneingeschränkten muß die Eingeschränktheit oder Uneingeschränktheit hergehn. Beyde Principien lassen noch ein Drittes übrig, das Princip der Verbindung oder der Mischung. Diese drey Principien waren dem Proklus die obern Einheiten (ἑναδες ὑπερουσιαι); denn sie sind die Bedingungen aller wirklich vorhandenen Wesen, und als solche die obern Götter. Aus ihrer Verbindung gieng zuerst die wirkliche Substanz (ουσια, ον) hervor. Sie ist eine Vereinigung des mannichfaltigen Seyns, und Proklus bezeichnet sie daher auch durch den Namen: Ein Vieles (ἑν πολλα). Zur Substanz gehören unmittelbar Schönheit, Wahrheit und Ebenmaaß. Ohne die erstere wäre die Verbindung nicht gut; denn das Höchste kann keine Verbindung seyn; ohne die andere wäre die Substanz nichts Wirkliches; und ohne das dritte wäre überhaupt keine schickliche Verbindung möglich. Die wirkliche Substanz wird durch die Monas mittelst der Veränderung gezeugt, oder die wirkliche Substanz geht

aus

aus sich selbst hervor, und bewirkt dadurch das Leben. Die wirkliche Substanz enthält also ein Uneingeschränktes, ein Eingeschränktes, und das Leben. Sie ist folglich wiederum eine Dreyheit. Aber das Leben entwickelt sich abermals in eine Dreyheit. Es drückt nehmlich eine Veränderung der Mischung und Sonderung der wirklichen Substanz (der intellectualen Formen) aus. Oder aus dem Leben geht der Verstand, und aus dem Verstande die Seele hervor *).

Eine nothwendige Folge aus dem Alexandrinischen Systeme, sowohl wie es Plotin, als wie es Proklus aufstellte, war die Behauptung der Ewigkeit der Welt. Da diese aber der Mosaischen Schöpfungstheorie widersprach, so wurden die christlichen Philosophen lebhafte Gegner derselben. Proklus suchte sie deßwegen in einer besondern Schrift mit allen Gründen zu beweisen, die ihm sein Nachdenken und seine historische Kentniß der Philosophie nur darboten. Jene Schrift ist verloren; aber wir können doch die Argumente des Proklus aus dem Werke eines der gelehrtesten und scharfsinnigsten Bestreiter derselben, des Johann Philopon, des Grammatikers, der ein christlicher Philosoph war, kennen lernen. Es sind folgende: Erstlich: Hatte die Welt einen Anfang, so ist unbegreiflich, warum Gott sie nicht

*) Proklus machte die Monas zum obersten, die Dyas zum zweyten, und die Trias zum dritten Grundprincipe der Dinge. Aus der Trias entwickeln sich immer herabwärts neue Triaden. Dies wird so ausgedrückt: Die Monas gehört zur ersten und besten Trias; die Dyas zur zweyten Trias (wo mit dem Eingeschränkten und Uneingeschränkten die Mischung verbunden ist). S. Procl. in theol. Plat. III, 7 sq. IV, 1.

nicht früher ſchuf, da er ſie doch von Ewigkeit her hätte ſchaffen können. Zweytens: Die Idee der Welt iſt ewig im göttlichen Verſtande; die Welt iſt ein Abdruck dieſer Idee, und ſteht folglich in nothwendiger Relation zu dieſer. Alle relative Dinge aber ſind zugleich, und alſo müſſen auch die Welt und die Idee derſelben zugleich ewig ſeyn. Drittens: Eine wirkende Urſache wirkt entweder immer, oder wirkt zuweilen nicht. Wirkt ſie immer, ſo iſt die Wirkung mit ihr zugleich vorhanden. Wirkt ſie nicht immer, ſo muß eine andere Urſache ſie zur Thätigkeit bringen. Dieſes letztere geht entweder ins Unendliche, oder es muß eine ewig wirkende erſte Urſache vorhanden ſeyn. Nun iſt jenes undenkbar; alſo bleibt dieſes übrig. Die Welt iſt ewig, wie ihre Urſache. Viertens: Gott iſt unveränderlich, weil jede Veränderung in ihm Mangel und Unvollkommenheit vorausſetzen würde. Hätte Gott aber die Welt in der Zeit geſchaffen, ſo würde er aus einem Nichtſchöpfer ein Schöpfer geworden, mithin verändert ſeyn. Alſo kann Gott die Welt nicht in der Zeit geſchaffen haben. Fünftens: Wenn die Welt entſtanden iſt, und wieder untergeht, ſo iſt auch die Zeit mit ihr entſtanden, und wird mit ihr aufhören. Demnach exiſtirte einmal keine Zeit, und wird einmal keine Zeit exiſtiren. Es exiſtirt aber dermalen eine Zeit. Folglich war eine Zeit vor der Zeit, und wird eine Zeit ſeyn nach der Zeit. Beydes aber iſt ungereimt. Die Welt iſt alſo nicht entſtanden, und wird nicht untergehn. Sechstens: Gott als ein allmächtiges Weſen kann zwar die Welt zerſtören; aber als das allgütigſte Weſen hat er nicht das Vermögen dazu. Wenn die Welt aber nicht zerſtört werden kann, ſo kann ſie auch nicht entſtanden ſeyn. Auſſer den hier angeführten Beweiſen für die

Ewig-

Ewigkeit der Welt bringt Proklus noch zwölf andere vor, die aber mit den obigen im Wesentlichen zusammenlaufen. Gegen mehrere derselben hat schon Philoponus sehr scharfsinnig argumentirt, obgleich der Streit unentschieden blieb, da sich hier die Antinomieen der dialektischen Vernunft offenbaren und der Schlüssel zur Lösung derselben fehlte, den erst die kritische Philosophie entdeckt hat *).

Proklus hatte eine sehr große Zahl von Schülern, unter denen sich mehrere der trefflichsten und berühmtesten Commentatoren des Plato und Aristoteles befinden, deren Werke sich bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Es gehören dahin Heliodor und Ammonius, Söhne des Hermias. Beyde lehrten die Philosophie zu Alexandria, und zwar zeichnete sich der letztere vorzüglich aus. Er war inzwischen mehr Erklärer älterer Philosophen, namentlich des Aristoteles, als Selbstdenker; aber er hatte eine richtigere und gesundere Auslegungsart, als die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, verfuhr mit Kritik, und ist dadurch für uns sehr nützlich geworden. Seine Commentare zu den Aristotelischen Büchern von den Kategorieen und de interpretatione sind überaus schätzbar. Noch verdienter machten sich durch ähnliche Arbeiten mehrere seiner Zöglinge, die im sechsten Jahrhunderte unter der Regierung des Kayfers Justinian blühten. Damascius, ein Syrer von Geburt, schrieb einen Commentar über die Plato-

*) S. *Io. Philopon.* contra Proclum de aeternitate mundi. Venet 1535. fol. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 542., wo die Argumente des Proklus im Geiste der ältern Philosophie vor Kant beurtheilt sind, wiewohl sich wiederum gegen die Gegengründe manches erinnern läßt.

Platoniſche Philoſophie, und ein Werk über die Principien der Dinge, worin er Zweifel aufwarf und zu löſen ſuchte. Am meiſten aber that ſich hervor Simplicius, aus Cilicien gebürtig. Er hatte ſich ebenfalls zu Alexandria gebildet, und lebte hernach in Athen. Auf Befehl des Juſtinian mußte er nebſt dem Damascius, Eulalius, und andern chriſtlichen Philoſophen flüchten, und begab ſich zum Könige Chosroes von Perſien, der für ihn und ſeine Freunde eine ſolche Achtung gewann, daß er ihre freye Wiederkehr und Sicherheit gegen Religionsverfolgung zu einer Friedensbedingung mit den Römern machte. Simplicius war unſtreitig unter den Auslegern des Ariſtoteles der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte. Er hatte die Werke der ältern griechiſchen Philoſophen, ſo viele deren damals noch übrig waren, faſt alle geleſen, und benutzte ſie hauptſächlich zur Erläuterung des Hiſtoriſchen in den Ariſtoteliſchen Werken. Von dieſer Seite iſt ihm kein anderer Commentator des Ariſtoteles gleich zu ſetzen, und wir verdanken ihm viele hiſtoriſche Nachrichten über ältere Philoſopheme und Fragmente aus verlornen Werken des frühern philoſophiſchen Alterthums, die er ſeinen Commentaren eingewebt hat. Auch ſchränkte er ſeine philoſophiſchen Studien nicht lediglich, wie manche ſeiner Zeitgenoſſen, auf den Plato und Ariſtoteles ein, deren Lehren noch dazu von ihnen im Geiſte des Alexandrinismus gedeutet wurden; ſondern er machte ſich auch mit den übrigen griechiſchen Syſtemen vertraut, und erwarb ſich dadurch eine unbefangenere philoſophiſche Denkart, die in ſeinen Commentaren unverkennbar zu Tage liegt, und dieſelben auf's rühmlichſte von andern unterſcheidet. Von ſeiner genauen Bekantſchaft mit dem Stoicismus zeugt ſein Com-

men-

ientar zum Epiktet. Als heydnischer Philosoph urde er in die Streitigkeiten mit den christlichen hilosophen verwickelt, und vornehmlich hatte er den ohann Philopon zum Widersacher, den er deßwe- en öfter in seinen Commentaren, auch in Ansehung er Lehre von der Ewigkeit der Welt, nicht immer uf eine glimpfliche und feine Art behandelt und ab- rtigt *).

Je mehr sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt das Christenthum verbreitete, desto mehr Einfluß mußte es auch auf die philosophische Denkart des Publicums und den wissenschaftlichen Zu- tand der Philosophie selbst gewinnen. Man kann ber das Verhältniß im Allgemeinen, welches das da- malige Christenthum zur Philosophie hatte, nach fol- genden Merkmalen beurtheilen, die zugleich darüber Aufschluß geben, warum die heydnischen Religionen nicht in eine eben so lebhafte Collision mit der Phi- losophie geriethen und gerathen konten. Erstlich: Das Christenthum war in seiner Eigenthümlichkeit, das heißt theils als Lehre Christi und der Apostel, theils als spätere Deutung und Modification dieser Lehre durch die Kirchenväter, mit der Philosophie des Zeitalters verflochten, und erschien dadurch selbst als ein bestimtes philosophisches System. Daher auch die Christen zwar anfangs nur als eine jüdische reli- giöse Secte, aber in der Folge als eine besondere philo- sophische Partey, von den heydnischen Philosophen beurtheilt wurden. So wie aber die verschiedenen philo-

*) Vergl. die literarischen Notizen von den Auslegern des Aristoteles im ersten Bande der Werke des Aristo- teles nach meiner Ausgabe.

philosophischen Parteyen der Griechen mit einander in beständiger Fehde wegen ihrer Grundsätze waren, bis die alexandrinischen Lehrer durch den von ihnen versuchten Eklekticismus einen Frieden unter denselben stiften zu können vermeynten; so entstand nach und nach durch hinzukommende besondere Ursachen, die im Wesen des Christenthums und den äussern Schicksalen desselben lagen, ein Streit zwischen der christlichen und der heydnischen Philosophie überhaupt. Zweytens: Das Christenthum hatte eine ganz andere Erkenntnißquelle, als die heydnische Philosophie. Da es zuerst unter einer jüdischen Religionspartey sich bildete, und sich an das Judenthum anschloß, so nahm es die heiligen Bücher des alten Testaments, hauptsächlich die Mosaischen, als Codex und Kanon nicht bloß der Reflexion, sondern auch der Weißheit überhaupt an, und legte dem Inhalte derselben eine apodiktische Gewißheit bey vermöge seines Ursprungs aus der unmittelbaren Offenbarung der Gottheit. Dieser Ursprung, sofern er einmal Artikel des religiösen Glaubens geworden war, ließ kein Vernünfteln über den Inhalt jener Bücher weiter zu; dieser Inhalt kam von Gott her; wie durfte die Vernunft sich unterfangen, die Wahrheit desselben zu bezweifeln? Die Bücher des neuen Testaments, als die Urkunden des Christenthums im engern Sinne, wurde ebenfalls für Werke göttlicher Abkunft angenommen, und so auch ihrem Inhalte eine unverbrüchliche Gültigkeit beygemessen. Folglich wurde die Beurtheilung des Christenthums überhaupt der Vernunft entzogen. Gleichwohl enthielt das Christenthum überhaupt Sätze, die entweder aus dieser und jener Philosophie des Zeitalters geradezu hergenommen und entstanden waren, und folglich der raisonnirenden Kritik immer ausgesetzt blieben, oder doch,

doch, sofern sie etwa original waren (wie die Mosaische Lehre von der Weltschöpfung, vom Ursprunge des Bösen) gerade deßwegen, weil sie göttlichen Ursprungs seyn sollten, die Prüfung der philosophirenden Vernunft am wenigsten ablehnen zu können schienen. Es war also der Natur der Sache nach eine Anfechtung des christlichen Religionsglaubens und aller geoffenbarten biblischen Lehren von Seiten der heydnischen Philosophen, wenn jene mit der Vorstellungsart dieser im Widerstreite waren, unvermeidlich. Aber der Kampf beyder Parteyen konte weder vermittelt, noch für die eine oder die andere entschieden werden, weil es an einem höhern Richter fehlte, welchen beyde gemeinschaftlich anerkant hätten. Die heydnischen Philosophen beriefen sich auf die Vernunft, als den einzig gültigen Probierstein des Wahren; die christlichen ordneten die Vernunft dem unter, was sie als Offenbarung der Gottheit erkanten, und verlangten, daß die Heyden ihre Vernunft unter dem Gehorsame des Glaubens gefangen nehmen sollten, wenn sie den christlichen Dogmen widersprach. Dieses Verhältniß des Christenthums zur heydnischen Philosophie mußte dem Antagonism beyder den Charakter geben, den er wirklich hatte. Die christlichen Philosophen wurden intolerant, argumentirten mit Machtsprüchen und Appellationen an ein höchstes unsichtbares Tribunal, und giengen endlich zur thätigen Verfolgung und Bedrückung ihrer Gegner über. Die heydnischen Philosophen wurden höhnisch und spöttisch, weil ihre Gegner sich der Vernunft begaben, und doch über die Vernunft den Sieg davon tragen wollten. Drittens: Von beyden Parteyen wäre wahrscheinlich, da ihre Erkentnißquellen, aus denen sie schöpften, einander so entgegengesetzt waren, die eine oder die andere früher un-

terdrückt worden; der Glaube an die Offenbarung hätte entweder die Vernunft, oder die Vernunft den Glauben an die Offenbarung besiegt; wenn nicht die christliche Partey sich der heydnischen genähert und die Philosophie selbst zu Hülfe gerufen hätte, um sich der Philosophie zu erwehren; wodurch der Streit nothwendig dauernder, und je länger er dauerte, desto heftiger und erbitterter werden mußte. Die ältesten christlichen Lehrer wollten die Griechen überreden, daß die Philosophie der letztern aus den Mosaischen Schriften entlehnt sey. Damit behaupteten sie eine Uebereinstimmung beyder, die nicht nur nicht statt fand, und die leicht zu widerlegen war, sondern die auch manche anderweitige Skepsis an dem Ursprunge und der Gültigkeit der Mosaischen Lehre veranlaßte. Ferner sie bedienten sich der griechischen Philosophie, um das Christenthum zu verdeutlichen, zu ergänzen und in ein System zu bringen, das der Religionsphilosophie der griechischen Weltweisen ähnelte, und dadurch die Anhänger der letztern desto leichter und sicherer für das Christenthum einzunehmen. Damit aber räumten sie der heydnischen Philosophie einen Werth ein, der den geistvollern und scharfsichtigern Anhängern derselben das Christenthum gleichgültig machte, sofern dieses der Muse der Philosophie bedurfte, anstatt daß die Muse der Philosophie der Offenbarung überhoben seyn konte. Mit dieser Benutzung der heydnischen Philosophie, und dem Bemühen, das Christenthum ihr zu nähern, konte sich aber die verachtende Herabwürdigung nicht vertragen, womit die christlichen Lehrer gleichwohl auf die heydnische Weißheit hinsahn und darüber urtheilten. Auf Seiten der heydnischen Philosophen mußte dies lebhaften und bittern Widerspruch finden, und fand ihn wirklich. Viertens: Wenn auch das

Chri-

Christenthum, vornehmlich in seinem praktischen Theile, Vieles enthielt, wodurch es sich vor allen griechischen philosophischen Systemen vortheilhaft auszeichnete, und selbst im Urtheile der Vernunft diesen den Preis abgewinnen konte; so war es doch damals durch den Gesichtspunkt, woraus man es betrachtete, durch die Art, wie man es bearbeitete, darstellte und anwandte, zu sehr mit den Schlacken der Schwärmerey und eines abergläubischen religiösen Wahnes versetzt, als daß es den Beyfall gerade der ausgezeichnetsten philosophirenden Köpfe unter den Heyden hätte an sich ziehen können. Was im theoretischen Theile des Christenthums Vernunftmässiges lag, schien diesen schon ihre Philosophie zu enthalten, und zwar in den Begriffen weit vollkomner und gründlicher, als es die Urkunden des Christenthums und die Auslegung derselben gewährten. Dadurch hatte folglich das Christenthum für sie keinen Reiz, oder dieser Reiz wurde wenigstens durch Manches aufgewogen, was vernunftwidrig oder doch für die Vernunft unbegreiflich schien. Der echte praktische Theil des Christenthums war aber damals selbst von seinen Anhängern nicht sonderlich hervorgehoben, und überdem mit einer Schwärmerey und Mystik umhüllt, die sich von der Schwärmerey und Mystik namentlich der alexandrinischen Philosophen wenig unterschied, zuweilen wohl gar noch excentrischer war, als diese. An Gelehrsamkeit und meistens an philosophischem Geiste waren auch die heydnischen Philosophen den christlichen Lehrern überlegen. Es sind sehr wenige unter den Kirchenvätern, die man in diesem Betrachte mit den berühmtesten unter ihren heydnischen philosophischen Zeitgenossen zusammenstellen kann. Der Vortheil des Streits mußte demnach oft für den unbefangenen Beurtheiler bey

den letztern seyn. Eben dadurch aber wurde er immer genährt, bis endlich das Christenthum, weniger durch sich selbst in seiner damaligen Beschaffenheit, als durch die Denkart und die nachher immer allgemeiner einreissende Barbarey des Zeitalters, den Verfall der unabhängigen Philosophie der Vernunft, die Intoleranz der christlichen Lehrer und Häupter der Kirche, die den Arm der weltlichen Macht in ihr Interesse zu ziehen wußten, und diesen zur gänzlichen Unterdrückung des Heydenthums und der heydnischen Philosophie in ihrem Gebiete gebrauchten, den Sieg davon trug, und die Philosophie der Vernunft dem Glauben an die wirkliche oder vermeynte Offenbarung unterordnete, oder so gut, wie es sich thun lassen wollte, damit vereinigte.

Es verdient unter den christlichen Philosophen eine vorzügliche Aufmerksamkeit Augustin, sowohl durch wahren philosophischen Geist, der sich in seinem Forschen nach Wahrheit offenbart, als auch durch die Art, wie er die Philosophie mit Gegenständen der christlichen Offenbarung zu verbinden suchte. Mehr als irgend einer hat auch Augustin auf sein eigenes und auf die spätern Zeitalter gewirkt, und in der katholischen Kirche ist er bis auf unsere Tage ein Schriftsteller von kanonischem Ansehn geblieben. Er hat besonders dabey das eigenthümliche Verdienst, daß er Philosophie und positive Religion nach ihren verschiedenen Erkentnißquellen von einander trente, und also über beyde aus verschiedenen und den ihnen angemessenen Principien raisonnirte; anstatt daß seine Vorgänger, wie Tatian, Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandria, die Philosophie ebenfalls aus der Mosaischen Offenbarung herleiteten, und so

dieselbe mit der positiven Religion auf einerley Erkenntnißquelle und einerley Principien zurück zu führen trachteten. Augustin war von Geburt ein Africaner, und beschäfftigte sich in seinen frühesten Jahren zu Carthago, wo er seine erste Bildung empfing, mit dem Studium der Beredsamkeit. Zufällig lernte er den Hortensius des Cicero kennen, eine jetzt verlorne Schrift, deren Inhalt eine Vertheidigung der neuern Akademie gegen die Angriffe des Dogmatismus war. Die Begeisterung, womit Cicero darin zum Lobe der Philosophie sprach, erwärmte ihn, und weckte den Eifer, sich ihr zu widmen, der ihm in der Folge sein ganzes Leben hindurch eigen blieb. Er studirte mehrere philosophische Systeme der Griechen, wiewohl dem Anscheine nach rhapsodisch, ohne Ordnung und Zusammenhang. Besonders anziehend waren für ihn die Kategorieen des Aristoteles, mittelst deren er sich anfangs ein Intellectualsystem bilden zu können glaubte, das für die Vernunft befriedigend wäre. Aber die Bekantschaft, die er kurz darauf mit dem Manichäismus machte, verwickelte ihn in die Schwierigkeiten, die mit der Lehre vom Ursprunge des Uebels verbunden sind, und dadurch wurde er an seinen Begriffen von der Gottheit irre, auf die ihn seine Speculation geführt hatte, und die er übrigens durch diese rechtfertigen zu können meynte. Augustin bestrebte sich lange vergebens, jene Schwierigkeiten zu lösen. So wenig ihm dies gelang, so konten sie ihn doch auch nicht bewegen, seiner Philosophie von Gott und Welt ganz untreu zu werden. Das Studium der Astrologie und Magie, das er ergriff, um dadurch eine Auskunft zu finden, besserte auch nichts. Er ward also darüber zum Skeptiker,

gab Philosophie ganz auf, und entschloß sich, seine Studien bloß auf die Beredsamkeit einzuschränken. Er wurde in Mayland als öffentlicher Lehrer der Redekunst angestellt. Hier lehrte damals der heilige Ambrosius die Philosophie, und dessen Vortrag war es, der die philosophische Muse des Augustin zuerst aus ihrem Schlummer wieder zu neuer Thätigkeit weckte. Sein Hang zum Philosophiren wurde noch mehr belebt durch das Lesen einiger Schriften von Alexandrinischen Philosophen, die in's lateinische übersetzt waren. Augustin bemühte sich, in die Stimmung versetzt zu werden, welche die Alexandrinische Philosophie zur Bedingung der Theilnahme an ihr foderte, und es gelang ihm, sich in die Ekstase zu verlieren, und so die vermeynten Anschauungen überirdischer Dinge in sich hervorzubringen, welche die Ekstatiker zu haben wähnten und vorgaben. Hier glaubte er auch eine Erklärung der Möglichkeit des Uebels anzutreffen, und die Gottheit gerechtfertigt zu finden. Das Uebel erschien im Alexandrinischen Systeme in einer ganz andern Gestalt oder von einer ganz andern Natur, als es dem gemeinen Blicke sich zeigt. Es erschien als eine bloße Negation, und vermittelst dieses Begriffs fiel auf die Gottheit gar kein Vorwurf wegen der Existenz desselben zurück. Augustin fand auch die alexandrinische Philosophie und den Inhalt des neuen Testaments sehr zusammenstimmend, und dadurch wurde er noch mehr gespant. Sein Zustand gieng jetzt in Schwärmerey über; er glaubte eine überirdische Stimme zu hören, die ihm befahl zu lesen, gerieth zufällig auf eine Stelle in den Briefen des Apostels Paulus, die von der Schwelgerey abmahnt, wurde dadurch heftig erschüttert und ließ sich taufen. Seine Zweifel verloren

oren sich in seinen Glauben an die christliche Reli-
ion. Er starb im Jahre 430 *).

Augustin legte es in seinen Schriften nicht dar-
uf an, ein besonderes philosophisches System dar-
ustellen. Er bemühte sich, das Christenthum durch
Verbindung desselben mit der Philosophie noch mehr
u erläutern, zu ergänzen und zu befestigen. Daher
handelt er nur einzelne Lehren ab, die ihm etwa noch
iner genauern Untersuchung und Begründung bedürf-
ig schienen, oder worauf er durch besondere Veran-
assungen in den Zeitumständen, auch wohl durch eine
ufällige philosophische Laune, geführt wurde. Die
Grundsätze, denen er hierbey folgte, waren im We-
entlichen die Alexandrinischen; nur daß er sich nicht
unbedingt zu ihnen bekante, sondern manches änderte,
oder mit neuen Bestimmungen dachte, oder auch aus
hm eigenthümlichen Gründen entwickelte. Ueber-
haupt aber ist es merkwürdig, daß Augustin die
Aehnlichkeit zwischen den Alexandrinischen Lehren und
den Lehren des Christenthums größer fand, als die
meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, und also
auch nicht ein Gegner jener wurde, sondern vielmehr
den Frieden zwischen der Philosophie und dem Chri-
stenthume zu bewirken suchte. Zu den interessantern
philosophischen Raisonnements des Augustin gehört
zunächst dasjenige, wodurch er das Daseyn und die
Eigenschaften Gottes bewies. Gott ist das
höchste und vollkommenste Wesen unter allen, dem
keines vorzuziehen oder gleich zu setzen ist. Wenn
dem

*) S. *Bruckeri* histor. crit. philosoph. T. III. p. 485. *Bayle* Dict. Art. Augustin. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. III. S. 460.

demnach überall ein höchstes Wesen vorhanden ist, so muß dieses Gott seyn; es muß ewig und unveränderlich seyn; wäre es nicht ewig und unveränderlich, so könte es auch nicht das höchste Wesen seyn. Angenommen nun, daß etwas existirte, welches vollkommener, als unsere Vernunft, ewig und unveränderlich wäre, so müßte dieses entweder selbst Gott seyn, falls kein höheres Wesen vorhanden wäre, oder Gott wäre ein noch höheres Wesen. Man mag setzen, welchen von beyden Fällen man will, so ist das Daseyn Gottes in dem einen, wie in dem andern, nothwendig. Unser Verstand erkent aber in der Zahlenlehre ewige und unveränderliche Wahrheiten; alle Menschen haben eine Idee von einer Weißheit, weil alle wünschen, weise zu seyn; es giebt für alle eine belehrende Wahrheit, durch die ein jeder nach seinem Vermögen Wahrheit erkent; demnach existirt etwas, das über allen unserm Verstand erhaben ist, und dies ist entweder selbst Gott, falls nichts Höheres existirt, oder das Höhere, was existirt, ist Gott. Auch die Eigenschaften Gottes bestimte Augustin weiter dem Alexandrinischen Lehrbegriffe gemäß. Gott ist kein Körper, weil er an keinem Orte ist; denn alles, was in einem Orte sich befindet, ist körperlich. Gott ist also nirgendwo, sondern alles in Gott, jedoch nicht in dem Sinne, als ob Gott selbst der Ort für alles Vorhandene wäre. Gott ist ein verständiges Wesen, und sein Verstand und Wissen sind unendlich. Dieses folgerte Augustin aus der Unendlichkeit der Zahlen, in Ansehung deren man doch nicht annehmen dürfe, daß der Gottheit eine Zahl verborgen sey, daher sich seine Kentniß in's Unendliche erstrecken müsse. Gott ist ein lebendes Wesen, weil er das Vollkommenste, und das Leben besser ist, als die Leb-

losig-

loſigkeit. Er iſt das Leben ſelbſt (das Princip des Lebens), weil dieſes beſſer iſt, als das Belebte (das von einem andern Principe Leben empfangen hat). Nun iſt aber das empfindende Leben beſſer, als das Pflanzenleben; das denkende wiederum beſſer, als das empfindende; das unveränderlich denkende beſſer, als das veränderlich denkende; oder Gott iſt das lebendige Princip des Lebens und der Weißheit, und in ſeiner Weißheit unveränderlich. Gott iſt der Schöpfer der Dinge; er erkante dieſe, bevor ſie ins Daſeyn gelangten; er kent alſo die Dinge nicht, weil ſie ſind, ſondern die Dinge ſind, weil Gott ſie denkt. Die Kentniß Gottes von den Dingen iſt demnach von der menſchlichen Kentniß unendlich verſchieden. Die Dinge, die der göttliche Verſtand denkt, ſind durch denſelben zugleich vorhanden. Der Menſch erkent die Dinge; aber ihr Daſeyn iſt von ſeiner Erkentniß unabhängig.

Der göttliche Verſtand enthält ewige und unveränderliche Ideen, nicht bloß als Actus des Denkens, ſondern auch als die Formen und Muſter aller Dinge. Die Dinge ſind dadurch, was ſie ſind, daß ſie an dieſen Ideen Theil nehmen; und unſere Vernunft iſt dadurch Vernunft, daß ſie an der göttlichen Theil nimt. Gott iſt der Schöpfer alles Vorhandenen; er iſt die Urſache des Lebens, der Ordnung und der Erhaltung der Dinge. Dieſes ſetzt in ihm ein Verſtehen nach Gründen und eine Vernunft voraus; die Gründe aber, oder die ewigen Formen der Dinge, müſſen verſchieden ſeyn, weil die Gründe ſelbſt es ſind. Ungeachtet Auguſtin die Ideen Gottes nicht als bloße Ideale annimt, nach welchen die Dinge gebildet wären, ohne daß den Ideen ſubſtantielle Natur zukäme, an welcher die Dinge Theil nähmen, und durch welche Theilnahme ſie ſelbſt erſt Realität empfiengen;

pfiengen; ſondern er vielmehr die Ideen für abſolute Realitäten hält, die durch ihre Beziehung auf die Dinge dieſen erſt Realität mittheilen; ſo war er doch ein entſchiedner Gegner der Emanationslehre, weil ſie der Moſaiſchen Schöpfungstheorie, die er als Anhänger des Chriſtenthums für gültig anerkante, zuwider lief. Den Widerſpruch, der hierdurch in ſeine Vorſtellungsart kam, indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verſtand verſetzte, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgeſtellt wiſſen wollte, ſcheint er nicht bemerkt oder geachtet zu haben. Er bewies im Gegentheile die Verſchiedenheit der Dinge von dem göttlichen Weſen mit Gründen, die in der That für die Vertheidiger der Emanationstheorie unwiderleglich ſind. Gott iſt unveränderlich; die menſchliche Seele hingegen iſt veränderlich; beyden komt alſo nicht ein gleiches Weſen zu, und die Seele kann auch nicht ein Ausfluß aus der Gottheit ſeyn. Die Unveränderlichkeit Gottes aber ſtützte Auguſtin auf folgende Argumentation: Gott iſt das Vollkommenſte, und ſeine Vollkommenheit kann durch keine höhere übertroffen werden. Ein unveränderliches Weſen iſt vollkomner, als ein veränderliches; alſo muß der Gottheit Unveränderlichkeit, und ſo auch Unvergänglichkeit zukommen. Auguſtin behauptete dieſe Unveränderlichkeit Gottes, wie ſeine Vorgänger, ſo ſtrenge, daß er auch alle Succeſſion des Daſeyns, allen Wechſel der Vorſtellungen, von der Gottheit ausſchloß. Die Gottheit iſt, und in dieſem ihren Seyn iſt das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige von Ewigkeit zu Ewigkeit untheilbar enthalten. Gott iſt auch ein einfaches Weſen. Einfach erklärt Auguſtin für dasjenige, bey welchem Subſtanz und Qualität nicht unterſchieden werden können, dem alſo gar keine Qua-

lität

ität eigen ist. Ein Ding, das etwas hat, das folgs
ich als Subject von seiner Beschaffenheit verschieden
st, ist auch veränderlich. Das Subject ist nicht
eine Beschaffenheit; ein Gefäß ist nicht das, was in
hm enthalten ist; beyde sind also von einander ver-
chieden, mithin von einander trenbar und veränder-
ich. Augustin nahm also keine nothwendige Ver-
nüpfung zwischen Subject und Prädicat an, weil
r aus der Verbindung beyder die Veränderlichkeit
ls eine nothwendige Folge zog. Der Beweis wird
ber ungültig, sobald man sich eine nothwendige Syn-
hesis zwischen Subject und Prädicat denkt, wobey
uch eine Unveränderlichkeit des Subjects statt finden
ann. Die Einfachheit wird bey dieser Synthesis
ur logisch aufgehoben, nicht objectiv.

Es ist unter diesen Voraussetzungen gar nicht
u verwundern, daß Augustin die Natur der Gott-
eit auf eine Art bestimt, die mit sich selbst nach den
Regeln unsers Vorstellungsvermögens in dem offen-
arsten Widerstreite ist; obgleich seine Auctorität be-
irkt hat, daß viele Theologen in der Folge jener
Bestimmung anhingen, und die Widersprüche entwe-
er übersahen, oder nicht für wahre Widersprüche
ielten. Gott ist die vollkommenste Substanz, das
bsoluteste Wesen. Aber er ist Substanz schlecht-
in, ohne alles Accidens, weil dieses immer den Be-
riff der Veränderlichkeit der Substanz mit sich führt.
Gleichwohl steht Gott im Verhältnisse zur Welt, und
eswegen sind ihm relative Eigenschaften nothwendig,
ie aber seine absolute Substantialität nicht aufheben.
llso ist Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der
Schöpfung gehabt zu haben; er ist Urheber des Ver-
nderlichen, ohne selbst eine Veränderung zu leiden;
: ist ewig, ohne in der Zeit zu existiren, denn die

Zeit

Zeit entſtand erſt mit der Schöpfung; er iſt, ohne im Raume zu ſeyn, überall gegenwärtig; er iſt groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie ſich dieſe Begriffe von den Eigenſchaften Gottes mit einander vereinigen laſſen, iſt freylich nicht einzuſehen; aber es war in der That unmöglich, ſich von der Verwirrung zu befreyen, ſo lange man eine theoretiſche Erkenntniß des überſinnlichen Urprincips für möglich hielt, und dieſe zu realiſiren ſtrebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder ſinnliche waren, und ihr alſo nicht zukommen konten, da ſie als überſinlich gedacht werden mußte, oder daß es blos verneinende Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenſchaften der Gottheit ausdrückten. Auguſtin ſuchte inzwiſchen die obigen Widerſprüche dadurch zu heben, oder wenigſtens minder fühlbar zu machen, daß er die angenommenen Eigenſchaften der Gottheit mit ihr als Subſtanz durchaus zur Einheit verknüpfte, ſo daß in dem Inbegriffe der göttlichen Eigenſchaften immer nur die Subſtanz der Gottheit und in der Subſtanz jene Eigenſchaften gedacht wurden. Ein Ding, bey welchem die Subſtanz und die Qualität unterſchieden werden, iſt nicht das vollkommenſte; denn es iſt nicht ſeine Qualität, nur Theil. Ein großes Gebäude iſt groß durch ſeine Größe, aber nicht durch ſich ſelbſt. Hingegen die Größe iſt groß durch ſich ſelbſt; alle andere Dinge werden nur dadurch groß, daß ſie an ihr Theil nehmen; ſie iſt folglich als Princip der Größe über alle große Dinge, ſofern ſie groß ſind, erhaben. Gott iſt aber das vollkommenſte Weſen. Er iſt ſelbſt das Princip aller Vollkommenheit. In ihm ſind demnach die Größe, die Ewigkeit, die Macht, die Güte an ſich ſelbſt enthalten, und alle dieſe Eigenſchaf-

genschaften machen mit der göttlichen Substanz eine absolute Identität aus. Seyn und groß seyn, seyn und mächtig seyn u. w., sind in Gott schlechthin einerley. Die Substanz Gottes ist absolut einfach. Eine nothwendige Folge hiervon ist in der Theologie des Augustin, daß unter den göttlichen Eigenschaften kein reeller Unterschied statt findet. Wollte man eine Verschiedenheit annehmen, so würde man damit die Veränderlichkeit Gottes zugestanden haben. Eben darin hat die Veränderlichkeit der menschlichen Seelen ihren Grund, daß zwischen den Eigenschaften derselben eine reelle Verschiedenheit obwaltet. Die Eigenschaften Gottes bestehn in seiner substantiellen Kraft überhaupt; daher ist seine Größe mit seiner Weißheit, Güte und Macht einerley. Auch dieses Raisonnement kann sich nur der philosophirenden Vernunft aufdringen, aber niemals ihre Beystimmung gewärtigen. Es ist logisch unmöglich, eine Substanz mit Qualitäten zu denken, und doch beyde nicht zu unterscheiden, und mehrere göttliche Eigenschaften, die nach der Analogie der Eigenschaften der menschlichen Seelen getrennt vorgestellt werden und werden müssen, als eine absolute Einheit zu denken.

Augustin blieb nicht bloß bey der Untersuchung der Gründe für das Daseyn Gottes und der Bestimmung der göttlichen Natur stehn, sondern er suchte auch zum Behufe des Christenthums die Lehre von der Dreyeinigkeit philosophisch darzuthun, oder doch mit der Philosophie zu vereinigen. Seine Argumentation war diese: Gott ist die Ursache alles Vorhandenen; er ist also auch die Ursache seiner Weißheit, und diese ist mit ihm unzertrennlich verbunden. Gott ist aber ewige Ursache; also ist auch seine Weißheit ewig; es ist zwischen ihnen keine Succession der

Zeit

Zeit nach; beyde sind mit einander von Ewigkeit her verbunden. Die Weißheit ist Gottes Sohn; Gott ist von Ewigkeit Vater; und die Weißheit ist von Ewigkeit Gottes Sohn. Ferner Alles, was ist, schließt dreyerley in sich: a) dasjenige, woraus es besteht, oder was es ist; b) dasjenige, wodurch es von andern unterschieden wird; c) dasjenige, wodurch es mit andern übereinstimt. Nun aber existirt alles Erschaffne; es ist dadurch vom Nichts unendlich verschieden; es stimt mit sich überein. Das Erschaffne ist Wirkung, und da es dreyfach ist, muß die Ursache desselben ebenfalls dreyfach seyn: a) wodurch sie ist; b) wodurch sie ein Bestimtes ist; c) wodurch sie mit sich selbst zusammenstimt. Die Ursache ist Gott, und mithin ist Gott dreyeinig. Offenbar war dieser Beweis der Dreyeinigkeit aus der Alexandrinischen Philosophie geschöpft, und er ist in der Folge häufig wiederholt oder benutzt worden. Noch bediente sich Augustin einer andern Argumentation: Ein jeder Mensch nimt drey Eigenschaften an sich wahr: Daß er ist, daß er denkt, und daß er will. Diese drey machen Ein unzertrennliches Leben, Einen denkenden Geist und Ein Wesen aus; sie sind Eins, und doch von einander verschieden. So muß auch die Dreyeinigkeit Gottes vorgestellt werden.

Auch die Schöpfung aller Dinge von Gott bemühte sich Augustin aus Vernunftgründen zu erweisen. Alles Gute ist von Gott, und alles Geformte ist gut. Der Körper wird aber erst durch die Form zum Körper; also wird der Körper von der Gottheit geschaffen. Es leuchtet ein, daß dieser Beweis nur auf die Formung der Materie, nicht auf die Schöpfung der Materie ohne die Form geht; daß er also

nicht

nicht bündig ist. Treffender sind folgende Raisonnements: Alle Dinge in der Welt sind veränderlich; sie sind folglich alle nicht unvergänglich, sondern entstanden. Sie können aber nicht durch sich selbst entstanden seyn; also muß Gott sie hervorgebracht haben. Also war vor der Schöpfung nichts als die Gottheit vorhanden, und diese hat alles aus Nichts geschaffen. Ferner: Gott ist allmächtig. Der Begriff seiner Allmacht schließt in sich, daß er das Weltall aus Nichts hervorgebracht habe; denn vermöge der Allmacht ist Gott der Urheber aller Existenz, und wer die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts leugnet, hebt damit die Allmacht Gottes auf. Die Emanationstheorie verwarf Augustin noch aus folgendem Grunde: Die Materie kann nicht aus Gott emanirt seyn, weil sie sonst ihm völlig gleich seyn würde, und alle Emanisten sind gezwungen, um den Ursprung der Unvollkommenheit, des Uebels und des Bösen aus der Materie herleiten zu können, dieselbe für der Gottheit ungleich zu erklären; wobey sie gleichwohl diese Erklärung nicht legitimiren können, wenn sie die Emanation der Materie aus der Gottheit annehmen. Diese Ungleichheit der Materie mit der Gottheit läßt sich aber eher behaupten, wenn die Materie von der Gottheit aus Nichts erschaffen ist, wo sie als Geschöpf nothwendig unvollkomner als der Schöpfer seyn muß. Auch die Seelen sind nicht aus Gott emanirt, sondern ebenfalls von ihm aus Nichts hervorgebracht. Man mag die Seelen als vernünftig, oder unvernünftig, oder als materiell annehmen; ihre Bildung aus vorhergehender (aus der Gottheit emanirter) göttlicher Materie läßt sich niemals darthun; denn man würde dadurch die Möglichkeit des Bösen in die Gottheit hineintragen, sofern diese in der Natur der Seele

liegt. Aus ähnlichen Gründen suchte Augustin auch die Lehre von einer göttlichen Weltseele zu widerlegen. Wenn Gott die Weltseele ist, so ist die Materie in der Welt sein Körper. Beyde vereinigt machen alsdenn Ein lebendes Wesen aus, so daß Alles in der Welt ein Theil Gottes ist. Daraus scheinen aber endlose Ungereimtheiten zu fließen; z. B. daß, wenn wir Thiere tödten und genießen, wir Theile Gottes tödten und verzehren; daß wir Theile Gottes mit Füßen treten u. w. Gott wurde also vom Augustin als ein schlechthin für sich bestehendes von der Welt verschiedenes, und mit ihr ganz unvermischtes Wesen vorgestellt *).

Mit der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts war die Behauptung der meisten und angesehensten Alexandrinischen Philosophen von der Ewigkeit der Welt in einem geraden Widerstreite. Augustin konte also nicht umhin, der letztern so viel Gründe entgegenzustellen, wie ihm seine philosophische Einsicht darbot. Er berief sich zuvörderst auf die historische Entstehung des Menschengeschlechts nach der Mosaischen

*) Die classischen Stellen für die rationale Theologie des Augustin in seinen Werken sind folgende: De lib. arbitr. II, 6 sq. De doctr. Christian. I, 7. De diverf. quaeft. Q. 10. 18. 20. 32. 46. De civ. Dei IV, 12 sq. VIII, 5. XII, 18 sq. Confeff. VII, 4. XI, 4. XII, 7. De generat. ad litt. VII, 2. De Trin. V, 1 sq. VI, 4 sq. XV, 13. Vergl. Tiedeman's Geist der specul. Phil. B. III. S. 460 ff., wo auch das Mangelhafte der Gründe, aus welchen Augustin das Daseyn, die Natur und das Verhältniß Gottes zur Welt bestimt, umständlicher erörtert, und zugleich gezeigt ist, inwiefern diese Gründe beytrugen, den Einfluß der Alexandrinischen Philosophie über Gott zu schwächen, und eine andere, wiewohl nur scheinbar befriedigendere, Theologie vorzubereiten.

schen Geschichte; auf den neuerlichen Ursprung der Künste und Wissenschaften, welchen größtentheils die Geschichte der Griechen beurkunde, und wodurch die Mosaische Kosmogonie bestätigt werde. Die Erdrevolutionen, aus denen diese Thatsachen erklärt werden können, sind nur Hypothesen, die sich nicht erweisen lassen: ein Raisonnement, wobey man auf Augustin's Unkunde der physikalischen Geographie und der daraus sich ergebenden Schlüsse auf die frühere Geschichte des Erdbodens Rücksicht nehmen muß. Zweytens: Wenn gefragt wird, ob Gott vor der Schöpfung thätig oder unthätig gewesen sey, und wie bey vorausgesetzter Thätigkeit desselben die Nichtexistenz der Welt sich begreifen, bey vorausgesetzter Unthätigkeit aber ein Erklärungsgrund auffinden lasse? so kann nach Augustin darauf geantwortet werden aus der Platonischen Philosophie: Daß vor dem Daseyn der Welt keine Zeit war; und wenn Gott als in der Zeit seyend und handelnd oder nicht handelnd, gedacht wird, dieses ohne Sinn sey. Auch dies Argument des Augustin ist nicht befriedigend. Gott war doch vor der Zeit, und es bleibt das Problem übrig; ob er thätig war, oder nicht? Wurde er erst bey der Schöpfung thätig, so wird die Veränderung auf ihn übertragen. Drittens: Der Raum ist unendlich; die Welt ist es nicht. Also könte die Welt größer seyn, als sie ist, könte auch in einem andern Orte des Raumes existiren, als in welchem sie sich befindet. Wenn gefragt wird: warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe? so läßt sich dieser Frage eine andere entgegensetzen: warum sie nicht größer von Gott geschaffen wurde? Der Grund, der hierzu in der Gottheit vorhanden war, ist für uns unverkennbar; nicht minder ist es auch der Grund, warum Gott die Welt nicht früher in's Da-

seyn rief. Wird die Endlichkeit der Welt, und also ein Raum ausserhalb der Welt geleugnet, so muß auch die Zeit vor der Welt geleugnet werden. Dies dritte Argument des Augustin stellt einerseits die Antinomie dar, in welche die Vernunft bey dieser Untersuchung verwickelt wird, wo entgegengesetzte Thesen gleich starke Gründe für sich haben; andererseits aber drückt es nur das Unvermögen der Vernunft aus, die eine oder andere Thesis dogmatisch zu beweisen, oder zu widerlegen. Viertens: Jede endliche Zeit verschwindet in ein Nichts, wenn sie mit der Ewigkeit verglichen wird. Man mag also die Zeit der Schöpfung oder des Anfanges der Welt hinausschieben, so weit man will, so bleibt die Frage immer dieselbe, und dadurch erscheint sie als ganz unbeantwortlich. Hierin lag gerade ein Argument für die Behauptung der Weltewigkeit. Denn wenn sich ein Anfang der Welt nie denken läßt, so ist die Ewigkeit derselben eben hiervon eine nothwendige Folge. Den Beweggrund, warum die Gottheit schuf, nimt Augustin für unerforschlich. Ein äusserer Grund, der die Gottheit determinirt hätte, läßt sich nicht denken; dieser würde vollkomner und mächtiger, als seine Wirkung seyn, also vollkomner und mächtiger, als Gott, der nun ein abhängiges Wesen würde. Inzwischen stimt Augustin zuweilen mit den Sokratikern und Platonikern darin überein, daß die Güte Gottes der Beweggrund zur Weltschöpfung gewesen sey *).

Da Augustin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandenen erhob, sah er sich auch genöthigt, einen Erklä-

*) *Augustin.* de civ. Dei XI, 4 sq. Confess. XI, 10. De diuers. quaest. Q. 28.

Erklärungsgrund für das Daseyn des Uebels aufzusuchen, und die Gottheit wegen desselben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieser Gegenstand von jeher vorzüglich beschäftigt und beunruhigt. Man sollte deßwegen sich für berechtigt halten, interessante Aufschlüsse darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Resultate der Forschungen Augustin's sind so wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Resultate aller übrigen Philosophie diesen Punkt betreffend. Mehrere seiner dahin gehörigen Ideen sind von den Vorgängern entlehnt; doch hat seine Ansicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erstlich: Die Dinge müssen nothwendig verschieden seyn; sonst gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles existiren, was doch vorhanden seyn könte. Der göttliche Verstand aber, als der Inbegriff alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was ist, ist gut. Sofern es ist, ist es wirklich, ewig und unwandelbar. Bey dem Vergänglichen liegt ein Seyn zum Grunde, und insofern ist es ebenfalls gut. Wäre an dem Vergänglichen gar nichts Gutes, so könte auch an ihm nichts verdorben werden. Entweder schadet die Verderbung gar nicht, und das widerspricht ihrem Begriffe, oder sie mindert das Gute. Nun kann das Gute bey dem Vergänglichen nicht ganz aufgehoben werden; denn da würde es überhaupt aufhören zu existiren. Also muß nach der Minderung des Guten etwas übrig bleiben, was nicht weiter dem Verderbnisse unterworfen ist. Sofern also das Veränderliche ist (nicht weiter verderbt werden kann), ist es gut. Wenn aber alles wirklich Existirende gut ist, so ist das Uebel keine Realität; Gott ist Urheber aller Rea-

lität; mithin nicht Urheber des Uebels und des Bösen. Drittens: Daß das Uebel keine Realität sey, erhellt weiter aus Folgendem: Alles Vorhandene hat eine Form. Denn es ist entweder unkörperlich oder körperlich, hat also entweder eine intelligible, oder eine empfindbare Form. Jede Form ist Maaß, Bestimmung, Einschränkung und etwas Gutes; das Uebel enthält, als solches, gar nichts Gutes; es ist folglich ohne alle Form, steht unter keinem Gattungsbegriffe, und existirt gar nicht. Das Uebel drückt demnach nur eine Privation der Form aus, und ist keine Realität. Das Mangelhafte und Unbündige dieser Argumentationen, um zu beweisen, daß das Uebel keine Realität sey, fällt in die Augen. Viertens: Das Uebel widerstreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerstreitet und Schaden bringt, ist keine Realität (gehört nicht selbst zur Natur). Der Skorpion selbst ist eine Substanz; sein Gift schadet nur dadurch, daß es unserer körperlichen Natur widerstreitet. Aber dieses Gift ist kein Uebel an sich selbst. Wäre es dieses, so würde es den Skorpion selbst zuerst tödten, anstatt daß der Skorpion getödtet wird, sobald man ihm sein Gift nimt. Was also der Skorpion zu seinem Schaden verliert, nimt der menschliche Körper zu seinem Schaden auf. Daraus fließt, daß dasselbe Ding zugleich ein Uebel und gut seyn würde, wenn das Gift des Skorpions an sich ein Uebel seyn sollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerstreitendes, und eben deßwegen keine Realität sey. Fünftens: Das Uebel entspringt daher, daß Gott seine Geschöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich schaffen konte; das Geschöpf blieb hinter seinem Schöpfer zurück,

:ück, und dieser Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war seiner Natur nach ein Uebel und der Grund desselben. Sechstens: Auch das Moralisch-Böse kann der Gottheit nicht aufgebürdet werden. Kein Weiser unter den Menschen ist Ursache an dem Verderbnisse des Andern; denn dies wäre ein so großes Verbrechen, daß es keinem Weisen beygelegt werden kann. Gott aber ist das weiseste und vollkommenste Wesen, und kann also nicht die Ursache des moralischen Verderbnisses irgend eines Menschen seyn. (Diesem Argumente widerstritt das Daseyn des Moralisch Bösen als Thatsache, das doch von dem Urheber aller Dinge, der Gottheit, herrühren muß, wiewohl die Vollkommenheit der göttlichen Natur diese Voraussetzung nicht zuläßt). Siebentens: Der Mensch ist selbst Urheber seines Wollens oder Nichtwollens. Nur dazu wird er gezwungen, was er nicht aus eignem Willen thut. Der freye Wille aber hat keine Ursache weiter, die ihn bestimt. Entweder wäre diese Ursache selbst ein Wille oder nicht. In jenem Falle handelte der Mensch nach einem fremden Willen, und an seiner Handlung haftete kein Böses; in diesem Falle wäre seine Handlung eben so wenig böse zu nennen; denn wo kein Wille, sondern eine mechanische Ursache den menschlichen Willen bestimt, kann nicht von einem bösen Willen die Rede seyn. Achtens: Es ist unmöglich, die Ursache zu finden, die das Böse bestimt, weil sie nichts Positives, sondern etwas Negatives ist. Einen bösen Willen haben, heißt, von dem Vollkommern zu dem Schlechtern abweichen. Die Ursache dieser Abweichung suchen, heißt, die Finsterniß sehen, oder die Stille hören wollen. (Daß der Wille böse handelt, erfodert eben sowohl einen Bestimmungsgrund, als daß er gut handelt.

Jener iſt eben ſowohl poſitiv, wie dieſer). Uebrigens mußte Gott dem Menſchen Freyheit mittheilen, weil ſie zur größern Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehörte, nnd ohne ſie kein moraliſches Verdienſt hätte ſtatt finden können; daß die Freyheit gemisbraucht werden kann und gemisbraucht wird, kann ihren Werth nicht aufheben; auch andere Glieder und Eigenſchaften des Menſchen ſind dem Misbrauche ausgeſetzt, ohne darum minder gut zu ſeyn; wenn der Menſch bey ſeiner Freyheit ſich vom Guten abwendet, ſo iſt dieſes ein Mangel an Willenskraft, wo der Wille nicht durch eine wirkende Urſache beſtimt wird, der folglich als Mangel der Realität nicht auf die Gottheit zurückfällt. Neuntens; Das vollkomne Univerſum mußte Alles, alſo auch eine Reihe unvollkommner, der Vergänglichkeit nud der Verſchlimmerung fähiger Weſen, enthalten. Es giebt noch niedere Weſen an Vollkommenheit unterhalb dem Menſchen, die dennoch gut ſind. Auf den Einwurf, der ſich hier gleich darbietet, daß die Imputation des Böſen und die Strafbarkeit desſelben wegfalle, wenn es weſentlich zur unvollkomnen Natur des Menſchen gerechnet werden müſſe, antwortete Auguſtin, daß nicht das Böſe ſelbſt eine nothwendige Eigenſchaft des Univerſums geweſen ſey, ſondern nur die unvollkomnen menſchlichen Seelen. (Eine Antwort, die höchſt unbefriedigend iſt). Ferner: Antitheſen gehören zur Schönheit und Vollkommenheit einer Rede; alſo gehört auch der Gegenſatz zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt überhaupt; und, da das Gute in der Welt iſt, mußte auch das Böſe in der Welt ſeyn, wenn ſie ſollte vollkommen genant werden können. Auch der Werth dieſer Antwort

t ist zu einleuchtend, als daß sie einer Kritik be-
te *).

Auch die Schwierigkeit, die sich gegen den Be-
f der menschlichen Freyheit aus der göttlichen All-
enheit und Vorsehung erhebt, unternahm Augu-
wegzuräumen. Die Allwissenheit Gottes
ite schlechthin vorausgesetzt werden; aber das bloße
herwissen Gottes bestimt die Handlungen der Men-
i nicht, und hebt also ihre Freyheit nicht auf.
s vorher gewußt wird, erfordert freylich vorher-
nde Ursachen; diese Ursachen aber sind die freyen
schlüsse der Menschen; diese weiß Gott vorher,
e daß sie deßhalb minder frey sind. Eine gleich
wendige Voraussetzung ist für den Augustin die
rsehung Gottes. Um die Freyheit mit der-
n verträglich zu machen, nahm er diese unter die
chen der Weltveränderungen auf, so daß sie inso-
an sich selbst von der Vorsehung unabhängig
, und es nur darauf ankomt, ihre wirkliche
tenz als absolute dynamisch erste Ursache von Welt-
nderungen darzuthun. Augustin begegnete auch
chen Einwürfen gegen die Vorsehung selbst. Warum

treffen

*) Die Argumentationen des Augustin zur Begründung einer Theodicäe sind in den neuern Zeiten oft wiederholt, weiter ausgebildet und ausgeschmückt worden. In der Theodicäe vom Leibnitz liegen mehrere derselben zum Grunde. Keine aber thut der philosophirenden Vernunft ein Genüge. Ueberhaupt ist der letzte Grund des Uebels, wie des Bösen, für die Vernunft unerforschlich. Die classischen Stellen für die Lehre des Augustin vom Ursprunge des Uebels und des Bösen sind folgende: De quaestion. LXXXIII. Q. 41. 6. 12. 3. 2. Confess. VII, 12. De morib. Manich. II, 8. Enchirid. ad Laurent. 10 sq. De civ. Dei XII, 6. V, 9. De lib. arb. I, 8. II, 1 sq. III, 2 sq.

treffen phyſiſche Leiden, Krankheiten, Erdbeben, Krieg, die Tugendhaften nicht minder, als die Laſterhaften, ſtatt daß nach dem Begriffe einer göttlichen Vorſehung das Gegentheil ſeyn ſollte? Warum iſt der Laſterhafte oft im Genuſſe aller Güter des Lebens, während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Auguſtin berief ſich auf eine weiſe Abſicht, welche die Gottheit bey dieſer Austheilung phyſiſcher Güter und Uebel habe; ſie vertheile dieſe auf gleiche Weiſe unter Gute und Böſe; oder begünſtige auch wohl die Böſen vorzüglich mit Gütern, und beſchwere die Tugendhaften mit Uebeln; weil phyſiſche Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel ſeyen, die Tugendhaften alſo auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und dieſe nicht zu ängſtlich vermeiden ſollten. Es war dieſes inzwiſchen eine Ausflucht, mit der die menſchliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Beſtreben nach Glückſeligkeit, im Widerſpruche liegt. Ein beſonderes Verdienſt erwarb ſich Auguſtin um ſein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des aſtrologiſchen Aberglaubens, der ſich vom Oriente her ſo allgemein verbreitet, und ſelbſt in den Alexandriniſchen Philoſophen ſeine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter ſeinen Gegengründen ſind folgende die merkwürdigſten: Nach der Aſtrologie iſt jedem Menſchen ſein Schickſal durch die Conſtellation beſtimt, die bey ſeiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, iſt der Unterſchied der Zeit der Geburt ſehr geringe; wenigſtens wurden ſie zugleich empfangen. Dennoch haben ſie ganz verſchiedenes Genie, andere Denkart, andern Charakter und andere Schickſale. Ferner: Obgleich die Aſtrologen eine Vorherbeſtimmung der Schickſale durch die Geſtirne annehmen,

ſuchen

uchen sie doch glückliche Tage zu wichtigen Unternehmungen im Leben, z. B. zum Heyrathen, wodurch sie u verstehen geben, daß die Wahl eine Vorherbestimmung des Schicksals abändern könne, und sie also ich selbst widersprechen. Endlich werden besondere Tage von den Astrologen gewählt zum Säen, um Pflanzen, zum Belegen des Viehes, weil die Gestirne hierauf Einfluß hätten; dennoch haben Thiere und Pflanzen in der Natur dieselbe Zeit ihrer Entstehung und ihres Wachsthums; aber sehr verschiedene Schicksale. Die ganze Astrologie beruht demnach auf bloßem Wahne. Der Glauben an die Astrologie komt, wie Augustin richtig bemerkt, daher, daß der Zufall bisweilen mit der Prophezeihung, und zwar sonderbar genug zusammentrifft; daß wir aber nur auf diejenigen Fälle achten, wo die Prophezeihung erfüllt wurde, hingegen auf die unendlich größere Zahl derer nicht achten, wo die Prophezeihung betrog *).

Für die Unkörperlichkeit der Seele, die Augustin mit den Alexandrinern behauptete, brachte er mehr neue Beweise vor. Erstlich: Ein Punkt, oder eine Linie, ist nichts Körperliches; denn jeder Körper muß drey Abmessungen haben, welche jenen fehlen. Unsere Seele hat aber von jenen unkörperlichen Wesen Begriffe; sie kann also nicht selbst körperlich seyn. So wie dasjenige körperlich ist, was körperliche Wesen wahrnimt, so ist dasjenige unkörperlich, was unkörperliche Wesen denkt. Zweytens: Jeder Eindruck wird von der ganzen Seele empfunden. Die Seele ist also überall ganz, wo sie empfindet.

*) *Augustin.* de lib. arb. III, 2. De civ. Dei V, 9. De quaest. LXXXIII. Q. 24. De civ. Dei I, 8 sq. Ueber die Astrologie S. de Quaest. LXXXIII. Q. 45. De civ. Dei V, 4 sq.

det. Ferner: Die Seele empfindet jeden Eindruck an dem Orte, wo er geſchieht, ohne ſich dahin zu bewegen. Sie iſt alſo ganz in allen den Orten, wo nur eine Empfindung möglich iſt. Ein Körper kann aber nicht zugleich in mehr Orten ganz ſeyn; er iſt nur im ganzen Raume, welchen er einnimt, ganz, aber nicht in den Theilen desſelben. Da alſo die Seele im ganzen Körper ganz, und in jedem Theile desſelben ganz iſt, ſo muß ſie unkörperlich ſeyn. Drittens: Die Seele kann ſich auch durch ſtrenge Zurückziehung auf ſich ſelbſt vor allen körperlichen Eindrücken verſchlieſſen. Sie kann bey offnen Augen und Ohren nicht ſehen und hören, wenn ſie will. Sie iſt alſo von den körperlichen Organen weſentlich verſchieden, und nicht körperlicher Natur. Viertens: Wir denken und wollen; alſo leben und exiſtiren wir. Zweifelten wir an unſerer Exiſtenz, ſo wäre ſelbſt das Zweifeln ein Beweis, daß wir exiſtirten. Unſere Exiſtenz iſt demnach apodiktiſch gewiß. Hingegen iſt nicht gewiß, ob das denkende Weſen irgend ein elementariſches oder körperliches Princip iſt. Darüber ſind die Meynungen getheilt. Das Körperliche gehört folglich unſerm eigentlichen Weſen gar nicht an; denn wenn es zu ihm gehörte, würden wir es mit eben der Gewißheit erkennen müſſen, womit wir unſer Denken und Wollen, und unſer Daſeyn überhaupt erkennen. Die Seele kann demnach nichts Körperliches ſeyn, ſondern ſie iſt weſentlich vom Körper verſchieden. Auguſtin ſtellte nicht bloß die obigen Gründe für die Unkörperlichkeit der Seele auf, ſondern argumentirte auch gegen mehrere Raiſonnements, die von Materialiſten vorgebracht waren. Epikur hatte die Körperlichkeit der Seele daraus geſchloſſen, daß ſie zugleich mit dem Körper wachſe.

Augu-

Augustin schränkt dieses darauf ein, daß die Seele an Kräften und Vollkommenheiten zunehme, wovon aber das Wachsthum an Ausdehnung keine nothwendige Folge sey. Die Ausdehnung und Theilbarkeit spricht er der Seele ganz ab. Die Seele ist besser, als aller Körper; also auch besser als eine Linie, oder ein Punkt. Nun kann aber die Linie nur auf Eine Art getheilt werden, also die Seele auf keine; der Punkt kann gar nicht getheilt werden; also die Seele auch nicht. Die Seele hat folglich keine Ausdehnung, weder in die Breite, noch in die Länge. Ferner hatte man aus der Gegenwart der Seele im ganzen Körper ihre Materialität gefolgert. Augustin erklärt, die Seele sey nicht räumlich im ganzen Körper gegenwärtig, sondern sie sey nur der Kraft nach durch ihn ausgebreitet, wie die Sonne am ganzen Firmamente, ohne selbst ausgedehnt zu seyn. — Wenn der Körper zerstückt wird, fragte der Materialist, wie ist es möglich, daß die Seele nicht auch zerstückt werde? Wie können bey manchen Thieren, auch nach der Zerstückung des Körpers, noch Theile Leben behalten? Auf die erste Frage antwortete Augustin durch ein Gleichniß: Körper und Seele verhalten sich zu einander, wie ein Wort und seine Bedeutung; das Wort wird in Sylben und Buchstaben getheilt; die Bedeutung ist untheilbar. Inzwischen fühlte er die Unzulänglichkeit des Gleichnisses. Er berief sich auf ein Raisonnement seiner Vorgänger, daß die Seele nicht an sich, nur per accidens des Körpers, eine Theilung zulasse, äusserte aber dabey selbst, daß ihm das Raisonnement nicht ganz deutlich sey *).

Die

*) Gegen diese Gründe des Augustin für die Einfachheit der Seele und wider den Materialism läßt sich manches erinnern. Der erste beweist nicht, weil

Die Natur der Seelenkräfte selbst hat Augustin nicht erörtert; zum mindesten kennen wir seine Vorstellungsart davon nicht weiter; aber eine Eintheilung der Seelenkräfte, die er macht, ist merkwürdig. Er nimt sieben Arten der Aeusserung der Seele an, deren eine immer vollkommner, als die andere, ist. Die niedrigste bezieht sich auf die Belebung des Körpers, die Erhaltung der Gliedmaßen in ihrem Zusammenhange, und ihrer gemeinschaftlichen Thätigkeit, die Ernährung, das Wachsthum und die Erhaltung der Form und

weil sich auf eben die Art beweisen läßt, daß die Seele körperlich sey, sofern sie nicht bloß Begriffe von einfachen Dingen, sondern auch von zusammengesetzten hat. Der zweyte Grund beruht auf einer petitio principii, daß die Seele ganz im ganzen Körper, und zugleich ganz in jedem Theile desselben sich befinde. Aus dem dritten folgt nur, daß die körperlichen Organe nicht selbst empfinden; aber nicht, daß die Seele, als Princip der Empfindung, unkörperlich sey. Auch läßt sich das Nichtempfinden der körperlichen Organe nicht mit aller Strenge annehmen; denn, wenn auch die Seele sich den Eindrücken der äussern Dinge verschließt, so wird sie sich doch der Veränderungen des Gehirns (der innern Empfindungen) bewußt; sie kann sich also vor den Eindrücken der körperlichen Organe überhaupt nicht ganz verschliessen. Der vierte Grund gilt nur von dem: Ich denke; aber nicht von der Seele an sich selbst. Auch die antimaterialistischen Argumente des Augustin sind nicht bündig. Wachsthum der Seele an Ausdehnung folgerte der Materialist nicht daraus, daß die Seele zugleich mit dem Körper zunimt, sondern Identität der Seele und des Körpers. Daß die Seele besser ist, als der Körper, als die Linie, oder der Punkt, begründet nicht die Untheilbarkeit derselben. Daß die Gegenwart der Seele im Körper keine räumliche sey, ist eben so wenig dargethan. Das Gleichniß bewährt sie nicht. Auch die Antworten auf die zuletzt erwähnten materialistischen Zweifel sind unbefriedigend. S. *Augustin.* de quant. anim. 9 sq. Epist. 166. c. 2. De genesat. ad litt. VII, 2. De Trinit. X, 10.

ınd Schönheit des Körpers. Die andere ist Grund es Empfindungsvermögens, des Instincts, sowohl n der Wahl der Nahrungsmittel, als in Beziehung uf die Fortsetzung des Geschlechts. Die dritte ist Grund des Gedächtnisses, des Verstandes, eben adurch der gesellschaftlichen Cultur, der Erfindung er Sprachen, Künste und Wissenschaften. Die ierte erzeugt die Herschaft der Seele über den Körper, die Unterordnung der körperlichen Bedürfnisse unter die höhern Zwecke der Seele, die Beobachtung sittlicher Gebote, und die Enthaltung vom Bösen. Die fünfte zeigt sich in der Behauptung er einmal errungenen Würde, in der Befreyung er Seele von aller Besorgniß, ihre Würde wiederum urch Lasterhaftigkeit zu verlieren; hier wird sich die Seele ihres wahren Adels bewußt. Die sechste ist as Ringen nach der intellectualen Anschauung, nach em Wahren und Göttlichen, nach der Reinigkeit des nnern Auges. So gelangt endlich die Seele zu dem ebenten und höchsten Grade ihrer Kraftäusserung, u der Anschauung der Gottheit selbst, und der unittelbaren Erleuchtung des Verstandes durch sie. In iesem Begriffe von der Erleuchtung des Verstandes urch die Gottheit stimt denn Augustin ganz mit en Alexandrinischen Philosophen überein *).

Ausser jener allgemeinen Abtheilung der Seelenusserungen kommen in den Schriften des Augustin uch einzelne zerstreute Bemerkungen über das Seeenwesen vor, von denen mehrere neu und scharfsinnig ind. Er nahm mit dem Aristoteles ausser den besondern Sinnen noch einen gemeinschaftlichen auf jene ich beziehenden innern Sinn an, durch welchen die Wahrehmungen jener unterschieden und verglichen werden. Dieser innere Sinn ist beym Menschen das vermittelnde

*) *Augustin.* de quantit. anim. 83.

telnde Vermögen zwiſchen der äuſſern Sinnlichkeit und der Vernunft. Auch die Thiere haben ihn, denen gleichwohl die Vernunft fehlt. Da er die Quelle aller innern Empfindung iſt, ſo ſtützt ſich auf ihn die Gewißheit der Erkenntniß; ein Argument, das Auguſtin gegen den negativen Dogmatism der Akademiker brauchte, und mit Recht. a) — Weniger kann man einer andern Behauptung desſelben beypflichten, daß Gedächtniß auch ohne Bilder der Phantaſie ſtatt haben könne, weil es nicht bloß auf zufällig empfundne und vergängliche, ſondern auch auf unwandelbare Dinge ſich erſtrecke. Alles unſer Wiſſen beſteht in der Erinnerung. Wir erinnern uns aber auch an Gegenſtände der Verſtandeswelt, die nach Auguſtin nicht auf Bildern der Phantaſie beruhen können, und deren Erinnerung folglich unmöglich ſeyn würde, wenn das Gedächtniß der Phantaſie nothwendig bedürfte. So, meynte Auguſtin, würden wir in dieſem Falle der Vorſtellung der Ewigkeit nicht fähig. Er hatte hier inſofern Recht, daß der Act des Verſtandes, der die Erkenntniß beſtimt, von der Phantaſie unabhängig iſt, und alſo die Erkenntniß der ſogenanten Verſtandeswelt vorzüglich auf dem Verſtande beruht; allein da alle Gegenſtände, ſofern ſie vorſtellbar ſeyn ſollen, nothwendig in den innern Sinn aufgenommen werden müſſen, und dieſes nur mit Hülfe der Phantaſie geſchehen kann, ſo iſt die Phantaſie auch bey der Verſtandeserkenntniß immer geſchäfftig, und jene würde ohne dieſe unmöglich ſeyn. Der bloße Denkact des Verſtandes iſt leer, und die Phantaſie muß ihm erſt Bedeutung verſchaffen. Daher kann auch das Gedächtniß überhaupt der Hülfe der Phantaſie nicht entbehren, weil dieſe die Vorſtellungen auf's neue einbilden muß, deren wir uns erin-

nern

ieru sollen. Augustin wurde zu seiner obigen Behauptung dadurch verführt, daß er eine objective Intellectualwelt annahm, die Gegenstand einer reinen Verstandeserkentniß sey. b) — Richtiger war der Satz, daß die Einbildungskraft ohne die Sinnlichkeit und deren vorhergegangene Aeusserung, als durch welche jener erst der Stoff zugeführt werden muß, den sie nach ihren Gesetzen bearbeitet, nicht möglich sey. c) — Augustin nahm auch an, daß die Gegenstände bey ihrer Einwirkung auf die Organe in diesen eine Modification, einen Abdruck erzeugten. Er bewies dieses aus der Nachempfindung, wo, nachdem man eine helle Farbe erblickt, die Vorstellung derselben auch bey verschlossenem Auge und nach verschwundenem äussern Eindrucke zurückbliebe. d) — Eigenthümlich war dem Augustin die Art, wie er die Natur und den Grund der schmerzhaften Empfindungen aus dem Verhältnisse der Seele zum Körper erklärte. Die Seele an sich selbst kann nichts von dem Körper leiden, und der Schmerz ist folglich keine Veränderung im Wesen der Seele selbst, die etwa durch einen Eindruck oder eine Afficirung des Körpers, wie man sie auch denken möchte, hervorgebracht würde. Die Seele ist vom Körper specifisch verschieden. Sie ist edler, als dieser; sie beherscht ihn nach ihrem freyen Willen, und der Körper ist ihr als Mittel und Organ untergeordnet. Anstatt von dem Körper zu leiden, ist sie es vielmehr, die ihm Leben gibt, ihn erhält, durch ihn wirkt und ihn regiert. Aber der Körper bequemt sich nicht immer nach dem Willen der Seele; er sträubt sich gegen ihre Determination; und dadurch wird der Einfluß ihrer thätigen Kraft auf den Körper erschwert und gehindert. Sobald die Seele sich des Widerstrebens des Körpers, und der

Hinderung ihrer Einwirkung bewußt wird, hat sie ein Gefühl des Schmerzes, das aber kein wirkliches Leiden der Seele, sondern nur die Wahrnehmung ihrer erschwerten oder gehemmten Thätigkeit ist. Wenn hingegen der Körper sich dem Willen der Seele bequemt, und auch die äussern Eindrücke von der Seele ohne Mühe mit der Thätigkeit des Ganzen in Harmonie gebracht werden können; so entsteht ein angenehmes Gefühl. Die Seele wirkt in allen Gliedern des Körpers, sofern ihre Wirksamkeit nicht erhöht ist, und kein Hinderniß obwaltet, ohne Bewußtseyn; sobald aber äussere Reize ihre Wirksamkeit spannen, oder Hindernisse ihr entgegenstreben, wird sie sich der Veränderungen bewußt, und daraus entspringen die mancherley Arten der Gefühle. e) — Die Thätigkeit der Seele ist auch darin von der Thätigkeit des Körpers verschieden, daß jene keine örtliche Bewegung ist, so wie diese. Daß demungeachtet die Seele den Körper in allen seinen Theilen regieren könne, erläuterte Augustin durch das Beyspiel einer Thürangel, die nach seiner Meynung die Thür durch den Raum bewege, ohne selbst bewegt zu werden. f) — Einen subtilen Seelenkörper, der der Seele zum nächsten Vehikel und Organe (ὀχήμα) diene, wie ihn einige Alexandrinische Philosophen angenommen hatten, statuirte Augustin nicht; weil er weder materiell noch intelligibel seyn sollte, also kein Gegenstand der äussern Sinne, und nur ein qualitas occulta sey, aus der sich nichts erklären lasse. g) — Daß Augustin die endliche Seele nicht, wie die Alexandriner, aus der Weltseele herleitete, sondern sie von der Gottheit aus dem Nichts erschaffen werden ließ, ist schon oben bemerkt worden. Er glaubte, daß alle Seelen aus der ersten Seele des Menschen abstammen, wobey er aber

über das Wie nicht erörterte, sondern dieses als einen Satz der Theologie aufstellte h) — Auch für die Unsterblichkeit der Seele brachte Augustin ein paar neue Beweisgründe vor. Erstlich: Es giebt eine Methode des Unterrichts und der Vervollkommnung des Geistes. Diese ist unveränderlich und also ewig gültig. Das Subject, in welchem sie sich befindet, muß selbst ewig und unveränderlich seyn. Nun aber ist die menschliche Seele ein solches Subject; weil sie selbst sich durch Unterricht vervollkommet. Also ist die Seele unsterblich. Oder: Es sind dem Menschen unerschütterliche Grundsätze des Verstandes, und von ewig gültigem Gebrauche angebohren. So lange überhaupt ein Verstand gedacht wird, kann er mögsicherweise nur als derselbe Verstand gedacht werden. Nun kann der Mensch aber solche Grundsätze nicht für den kurzen Gebrauch während dieses Erdenlebens empfangen haben. Die Seele muß also unsterblich seyn. Das Argument beweist nicht, weil daraus, daß alle Grundsätze nach der Natur unsers Verstandes ewig gültig sind, nicht folgt, daß sie wirklich ewig von dem Subjecte gebraucht werden müssen. Zweytens: Die Vernunft ist unveränderlich und von edlerer Natur, als der veränderliche Körper. Der Körper aber ist Substanz, und eine Substanz ist besser, als das Nichts. Folglich muß auch die Vernunft Substanz seyn, und zwar eine unveränderliche und unvergängliche Substanz. Die Unbündigkeit dieser Argumentation fällt in die Augen *).

Mit

*) *Augustin.* de lib. arb. II, 3. De Trin. XV, 12. — b) Epist. VII, 1. c) Epist. VII, 2. d) De Trin. XI, 2. e) De Music. VI, 5. — f) De quaestion LXXXIII. Q. 8. — g) Epist. 13. — h) De generat. ad litt. X, 3. — i) De immort. anim. II, 13.

Mit dem Ende des fünften, und in den zunächst folgenden Jahrhunderten näherten sich Künste und Wissenschaften, und unter diesen insbesondre die Philosophie, immer mehr ihrem gänzlichen Verfall. Hauptsächlich geschah dies in den abendländischen Provinzen des römischen Reiches, Italien nicht ausgeschlossen, denn in den morgenländischen blieben doch immer ein gewisser Grad der literarischen Cultur und mannichfaltige Hülfsmittel derselben übrig; daher auch in der Folge von dort aus das Studium der Wissenschaften im Occidente wieder hergestellt werden konte. Daß Kunst, Literatur und philosophische Aufklärung nach und nach aus dem Occidente verschwanden, dazu wirkten im Allgemeinen mehrere Ursachen. Eine der vornehmsten und entscheidendsten war die sogenante Völkerwanderung. Ein Strom barbarischer Nationen ergoß sich nach dem andern aus dem nordöstlichen Europa über die Provinzen des abendländischen Reichs. In den ersten Jahrhunderten nach C. G. behauptete sich dasselbe theils durch Widerstand, für welchen es oft zahlreiche Scharen aus jenen Völkern selbst besoldete, theils durch erkaufte Friedensverträge, theils dadurch, daß es die gedrängten und andringenden Horden in sein Gebiet aufnahm, und ihnen einen Wohnplatz nachgiebig überließ, den es ihnen durch Gewalt der Waffen nicht verweigern oder entreissen konte. Aber die militärisch-despotische Verfassung, die das römische Reich bekommen hatte, wurde in ihrem Innern immer precärer und zerrütteter; eben jene Scharen roher Söldlinge, deren man zur Vertheidigung des Reichs bedurfte, wurden die Gebieter über den Thron, und besetzten oder erledigten denselben, wie es ihnen ihre Laune und Habsucht eingaben. Verwüstende Kriege der Heerführer im Innern

des Reichs, die sich den Thron, den ihre Heere ihnen eigneten, streitig machten, waren davon die unvermeidlichen Folgen, und diese hatten wieder die Zerstörung der Künste des Friedens im Geleite. Bald zerfiel der römische Koloß von dieser Seite ganz in sich selbst. Die rohen Völker des Nordens wurden seine Ueberwinder: sie nahmen Gallien, Iberien und Italien ein, setzten sich dort fest, und gründeten mit ihrer Herschaft auch ihre Unwissenheit. Bey Siegern einer cultivirten Nation, die selbst von dem Werthe der Künste und Wissenschaften keine Begriffe haben, verlieren diese bald auch in dem Urtheile der Ueberwundenen ihren Werth, und werden größtentheils mit der lebenden Nation zu Grabe getragen. Eine zweyte Hauptursache, die den Verfall der Künste und Literatur im Occidente beförderte, selbst dadurch, daß sie den Barbaren die Unterjochung desselben erleichterte, war Constantin's Verlegung der Residenz der Kayser von Rom nach Byzanz. Die Vertheidigung des Occidents wurde durch diese Entfernung der Regenten sehr erschwert und oft unmöglich gemacht. Auch war die Entfernung nicht selten schuld, daß man nicht einmal recht ernstlich darauf bedacht war, besonders wenn auch das morgenländische Kayserthum von äussern Feinden angegriffen und bedroht, oder auch die innere Verfassung des Reichs überhaupt zerrüttet war. Für die Künste und Wissenschaften im Occidente aber, namentlich in Italien, war jenes Ereigniß höchst verderblich. Eine Menge von Kunstwerken und literarischen Schätzen wurde bey der Veranlassung aus Italien nach der neuen Residenz und den umliegenden Gegenden fortgebracht. Dem Hofe folgten die vornehmsten und reichsten Geschlechter, die bisher zu Rom und in Italien über-

haupt ihre Wohnsitze hatten, und mit ihnen Künstler und Gelehrte, die durch sie begünstigt und unterstützt wurden. Eine dritte Hauptursache der einreissenden Barbarey im Occidente war die Verbreitung und Herschaft der christlichen Religion nach ihrem damaligen Charakter, der sich durch Aberglauben, Fanatismus und Intoleranz auszeichnete. Nach einem langwierigen Kampfe mit der heydnischen Philosophie war diese endlich fast ganz unterdrückt worden. Die Geistlichen bemeisterten sich der Gemüther des Volks und der Regenten. Alles Wissenswürdige wurde von ihnen auf ihren Religionsdogmatismus eingeschränkt, und elende Zänkereyen diesen betreffend, die sich unter ihnen selbst erhoben, wurden als wichtige Angelegenheiten des Stats behandelt, um deren willen man oft die dringendsten öffentlichen Bedürfnisse vernachlässigte. Sobald aber der christliche Fanatismus die Herschaft gewonnen hatte, erfoderte es sein Interesse, die freye Vernunftcultur bis auf ihre Wurzel auszurotten, selbst ihren noch übrigen Samen zu ersticken. Es wurden daher von den Geistlichen viele Kunstwerke zerstört, viele Denkmäler des literarischen Alterthums vernichtet, und damit der künftigen Generation die Hülfsmittel entzogen, jene freyere Ausbildung des Geistes wieder zu gewinnen, die ihre Vorfahren sich hatten entreissen lassen. Was etwa von Werken des philosophischen Geistes übrig blieb, nahmen die Geistlichen selbst in ihren Besitz, und es stand dadurch ganz in ihrer Willkühr, das Maaß der öffentlichen Aufklärung zu bestimmen, wie es ihre hierarchischen Zwecke mit sich brachten. Endlich trug denn auch zum Verfalle der Philosophie ihr eigener Charakter bey. Sie war eines theils zu transscendent geworden, um

in

in das Leben eingeführt werden zu können, und für das größere Publicum Interesse zu haben; anderntheils war sie so mit mystischem Aberglauben durchwebt, daß sie selbst dem christlichen Fanatismus den Weg bahnte, um immer mehr Proselyten zu gewinnen.

Je mehr die erwähnten Umstände die Ausbildung des Geistes hinderten und erschwerten, desto seltener, aber auch desto rühmlicher und verdienstlicher ward sie. Sie zeigte sich noch mit hohem Glanze in einem Philosophen Italiens, der dadurch sowohl für sein Zeitalter, als für die nächste Nachwelt sehr wohlthätig gewesen ist. Dieser Philosoph war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius. Er wurde zu Rom gebohren um die Mitte des fünften Jahrhunderts, und empfing seine wissenschaftliche Bildung in Athen, wo er ein Schüler des Proklus war. Ausser der Alexandrinischen Philosophie widmete er auch seine Studien vorzüglich dem Aristotelischen Systeme, namentlich der Aristotelischen Dialektik, die er auch in der Folge in seinen Schriften bearbeitete, und in eine leichtere Uebersicht und Form zu bringen suchte. Da er nach Rom zurückgekehrt war, erwarben ihm seine Kentnisse zuerst die Würde eines Senators, und hernach auch das Consulat, bey dessen Führung er sich durch seine Beredsamkeit hervorthat. Theodorich, König der Gothen, nachdem er Rom erobert hatte, lernte ihn schätzen, nahm ihn unter seine Räthe auf, und gab ihm eine der ansehnlichsten Bedienungen an seinem Hofe. Er benutzte dieses Verhältniß zum Besten seiner überwundenen Landsleute und Mitbürger; widersetzte sich lebhaft den Bedrückungen und Plackereyen der Gothischen Stadthalter in den Provinzen; und vertheidigte den römischen Senat, als die Gothen ihn aufheben und vertilgen wollten.

Hierüber wurde er beym Könige eines geheimen Verständnisses mit dem Kayser Justin angeklagt; der König ließ ihn, ohne seine Sache zu untersuchen, in einen Kerker zu Pavia werfen, und im J. 526 enthaupten. Der That folgte bey dem Könige die Reue nach; aber zu spät. Diesem Gefängnisse des Boethius verdanken wir sein lehr- und trostreiches Werk: de consolatione philosophiae, das er schrieb, um sich selbst in seinem Unglücke zu beruhigen und zu stärken. In seinen übrigen Werken legte Boethius, wie mehrere seiner Vorgänger, es darauf an, das Platonische und Aristotelische System zu vereinigen. Er suchte auch manche Untersuchungen, welche bis dahin die Philosophen am meisten beschäfftigt hatten, über den höchsten Gattungsbegriff, über das Verhältniß des Subjects zu seinen Accidenzen und Differenzen, über die Möglichkeit von Dingen ohne alle Qualität, über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit, schärfer zu bestimmen, und in ihren Resultaten zu berichtigen; obwohl ihm seine Bemühungen nicht so gelangen, daß seine eigenen Resultate nicht ferner Zweifeln ausgesetzt geblieben wären. Auch über die Vorsehung Gottes, über die Freyheit, und den Ursprung des Uebels, hat Boethius viel philosophirt. Sein Wunsch, beruhigende und Herz erhebende Trostgründe zu gewinnen, machte ihm diese Speculation nothwendig. Sie lieferte gleichwohl nichts Originales und Unterscheidendes, das nicht schon von den Vorgängern aufgestellt worden wäre. Neben dem Boethius verdienen wenigstens genannt zu werden Cassiodorus, Aeneas aus Gaza, und Dionys der Areopagit, wegen des Einflusses, den ihre an sich unbedeutenden Schriften auf das folgende Zeitalter im Occidente hatten. Der erstere ist Verfasser des

Werks

Werks de septem disciplinis, das allgemeines Lehrbuch es Mittelalters wurde. Er wurde gebohren in Ita- ien 470, und schwang sich unter dem Könige Odoa- er zu einer ansehnlichen Würde empor. In spä- ern Jahren zog er sich in die Einsamkeit des Klosters Vivarese zurück, wo er für die Literatur lebte, und eine Musse mit der Ausarbeitung seiner Schriften ubrachte. Aeneas aus Gaza lebte ebenfalls gegen as Ende des fünften Jahrhunderts, und war ein Schüler des Alexandrinischen Philosophen Hiero- les. Er gieng zum Christenthume über, bestrebte sich ie Philosophie mit diesem zu vereinigen, und solche Behauptungen zu widerlegen, die nicht mit ihm ver- räglich waren. Seine Speculation die Theodicäe etreffend ist am merkwürdigsten. Unter dem Namen es Dionys des Areopagiten ist eine Zahl mysti- her Schriften vorhanden im Geiste der Alexandrini- hen Philosophie, deren Zeitalter zwar ungewiß ist, die ber wahrscheinlich in das fünfte Jahrhundert gehören. Diese Schriften haben entscheidenden Einfluß auf die Philosophie des Mittelalters gehabt *).

*) S. *Brucker.* hist crit. philos. T. III. p. 507. 524 sq. Vergl. Tiedemanns Geist der speculat. Phil. B. III. S. 551. ff.

Dritter Abschnitt.

Allgemeine Charakteristik

der scholastischen Philosophie im Mittelalter.

Während im Oriente das Byzantinische Kayserthum durch die innern Gebrechen der Statsverfassung und Statsverwaltung, durch die persönliche Schwäche mehrer Regenten, durch die verderblichen Wirkungen einer abergläubischen Religion, die sich der Gemüther bemächtigt hatte, durch die Ausartung des Charakters der griechischen Nation überhaupt in Schwelgerey, Schlaffheit, Muthlosigkeit, und Schlechtigkeit, endlich durch die wiederholten siegreichen Einfälle barbarischer Horden, immer tiefer in Verfall gerieth, bildete sich im siebenten Jahrhunderte ein eroberndes Volk, in einer Gegend der Erde, wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, und das vorher in der Weltgeschichte kaum dem Namen nach bekant war. Dieses Volk waren die Araber. Eine neue Religion, die Mohammed unter ihnen stiftete, und die in kurzer Zeit theils durch ihre eigene Beschaffenheit, theils durch das persönliche Benehmen ihres Urhebers, da überdem manche zufällige Umstände ihre Verbreitung begünstigten, ausserordentlichen Beyfall und Anhang fand, vereinigte die vorher in den Wüsten Arabiens zerstreuten Stämme zu Einem

Zwecke

Zwecke und unter Ein gemeinschaftliches Oberhaupt. Von jeher zum Raube und zu einer kriegerischen Lebensart gewöhnt, und nunmehro durch jene Religion, die Bekehrung oder Ausrottung der Ungläubigen zur Pflicht machte, zum Angriffe der benachbarten Länder und ihrer Bewohner gleichsam aufgefodert und bis zum Enthusiasmus begeistert, wurden die Araber sehr bald die glücklichsten und furchtbarsten Eroberer. Sie bemächtigten sich im Laufe eines Jahrhunderts der schönsten Provinzen des griechischen Kayserthums; drangen tief in Asien hinein; eroberten die nordliche Küste von Africa, und setzten sich in Spanien und Sicilien fest.

Es konte nicht fehlen, daß der Aufenthalt der Araber unter den besiegten Völkern, bey denen zum großen Theile griechische Cultur blühte; das Bedürfniß der politischen Regierung und Verwaltung der eroberten Provinzen; und die Wahrnehmung der Vortheile, welche Künste und Wissenschaften der menschlichen Gesellschaft gewähren, ihnen nach und nach ein Interesse an den letztern eingeflößt hätten. Die einmalige Rohigkeit, in welcher sie bisher gelebt hatten; der Stolz des despotischen Siegers; mit welchem sie auf die Ueberwundenen herabsahen, und der religiöse Fanatismus, hinderten freylich anfangs, daß dieses Interesse lebhaft genug wurde, um sie zur eigenen Theilnahme an literarischen Studien aufzumuntern. Aber auch dieses Hinderniß ward allmälig weggeräumt, nachdem einige jüdische und christliche Aerzte, Syrer von Geburt, und mit der griechischen Philosophie und Arzneykunde vertraut, den Werth ihrer Kentnisse bey einigen Chalifen selbst erprobt hatten. Die Chalifen Walid, Al Mohdi, Al Rashid und Al Mamun, die im achten Jahrhunderte regierten, zu der Zeit, wo die Herrschaft der Araber den größten Umfang

fang erreicht hatte, wurden eifrige Beförderer und Freunde der Literatur. Sie bemühten sich, die Wissenschaften der Griechen auf ihre Nation zu verpflanzen; ließen die Werke der vornehmsten griechischen Schriftsteller, insbesondre des Hippokrates, Aristoteles, der Ausleger desselben, des Ptolemaeus, Galenus, u. a. in's Syrische und Arabische übersetzen; stifteten in den größten Städten ihres Reiches Schulen und Akademieen, stellten Lehrer der Philosophie, Mathematik, Medicin, zum Unterrichte in diesen Disciplinen an; und veranlaßten dadurch, daß die Araber die Depositare griechischer Gelehrsamkeit wurden, von denen in der Folge der erste Funken der Aufklärung über das in die Nacht der Unwissenheit, Barbarey und des Aberglaubens versunkene abendländische Europa wiederum ausgieng. Bey allem Eifer inzwischen, den die Araber vorzüglich der Philosophie widmeten, deren Studium in Verbindung mit der Arzneywissenschaft sie am sorgfältigsten betrieben, haben sie sich doch, so weit wenigstens unsere historische Kentniß der arabischen Literatur gegenwärtig reicht, nicht zur Selbstständigkeit im Philosophiren erhoben, und daher auch keinen irgend erheblichen Beytrag zur festern Begründung oder Erweiterung der wissenschaftlichen Philosophie geliefert, der hier einer Auszeichnung werth wäre. Sie lernten selbst diejenigen griechischen Systeme, die sie mit einer oft bewundernswürdigen Beharrlichkeit studirten, namentlich das Aristotelische, nur sehr unvollständig und verworren kennen, da sie nicht aus den Originalwerken der Griechen, sondern nur aus höchst übereilten, fehlerhaften, und häufig ganz sinnlosen Uebersetzungen schöpften. In einer allgemeinen Uebersicht der Geschichte der ältern Philosophie sind sie nur

wegen des Verhältnisses zur Philosophie im Occidente von Europa während des Mittelalters merkwürdig.

So sehr auch das Byzantinische Kayserthum in seiner politischen Existenz selbst, durch die Araber bedroht worden war, ausser daß sie ihm die besten Provinzen schon entrissen hatten; so nachtheilig ferner die Einwirkung des Christenthums in seinem damaligen Zustande auf die Philosophie und die Literatur überhaupt gewesen war; so erhielten sich doch von dieser dort noch Ueberreste, die das gänzliche Zurücksinken der Nation in Dumheit und Barbarey verhinderten. Aber im Occidente trat vom fünften Jahrhunderte an der entgegengesetzte Fall ein. Nicht nur wurde durch die barbarischen Völker, welche den Occident unterjochten, alle literarische Cultur unterdrückt; sondern die Geistlichen, die allenfalls, durch Bekehrung mehrer von den Regenten derselben zur christlichen Religion, zu ihrer Aufklärung und zur Verbreitung wissenschaftlicher Kentnisse unter ihren Unterthanen hätten beytragen können, fanden dieses so wenig ihrem Vortheile angemessen, daß sie vielmehr alles zur Beförderung der Dumheit und des Aberglaubens thaten, um dadurch Regenten und Völker von ihrer Einsicht und Leitung abhängig zu erhalten. Auch vereinigten sich mehrere Umstände, welche die gröbste Unwissenheit der Geistlichen selbst, der einzigen Repräsentanten der Literatur, die nach der Eroberung des Occidents von den Barbaren, und nach der Einführung des Christenthums unter diesen noch übrig blieben, zur natürlichen Folge hatten. Es gehören dahin die Trennung der griechischen und lateinischen Kirche, welche der berufene Bilderstreit verursachte, wodurch alle Verbindung zwischen den Griechen und Lateinern aufhörte,

hörte, und folglich auch die Kentniß der griechischen Sprache und Literatur sich im Occidente gänzlich verlor. Eine zweyte Ursache war der Verfall selbst der römischen Literatur, indem ohnehin die römische Sprache schon längst von der Reinigkeit ausgeartet war, die sie im blühenden Zeitalter der römischen Republik hatte. Die Ueberwinder Italiens hatten auch ihre Sprache mit dorthin gebracht, und wenn sie gleich die lateinische Sprache als herschende Landessprache nicht ganz verdrängen konten und wollten; so bekam diese doch durch sie eine Menge fremdartiger Zusätze, Wendungen und neuer grammatischer Constructionen, wodurch sie anfangs ein regelloser bunter Jargon, und bald eine von der römisch lateinischen wesentlich verschiedene Sprache wurde. So verschwand bey der lateinischen Geistlichkeit alle Gelehrsamkeit ganz. Die Kentniß vieler Geistlichen bestand bloß in gewissen historischen Thatsachen des Christenthums, an die der Charakter des religiösen Glaubens geknüpft wurde, in einigen wenigen Formeln des Gottesdienstes, dem Vaterunser und einigen lateinischen Psalmen, deren Sinn ihnen sogar auch oft unbekant war. Eine dritte Ursache, welche die Barbarey des Zeitalters, besonders die lange Dauer derselben, hauptsächlich bewirkte, war die Hierarchie der römischen Päbste, die sich unmittelbar nach der Trennung der lateinischen Kirche von der griechischen bildete, und zu welcher durch diese selbst der erste Grund gelegt wurde. Der römische Bischof war schon gewohnt geworden, sich als das Oberhaupt der lateinischen Bischöfe zu betrachten, in Sachen der Religion sich ein Richteramt anzumaßen, neue Bischöfe anzusetzen, und ihnen eine Anweisung für ihr Verfahren zu geben. Daß dieses geschehen konte, rührte auch daher, weil die Verbrei-

tung

ung des Christenthums im Occidente von Rom als ihrem Mittelpunkte ausgieng; der römische Bischof elbst mehrere Bekehrungsanstalten in Spanien, Gal- ien, Britannien veranlaßt und begründet hatte, die Vorsteher der letztern also eben dadurch schon ursprüng- ich sich in einem Verhältnisse der Unterordnung zu em römischen Bischofe befanden. Durch Anmaßung ehnte der römische Bischof seine Gewalt immer weiter us, bis es ihm endlich gelang, sie im Westen von Europa allgemein anerkant zu sehen. Der Streit mit den Patriarchen von Constantinopel und das da- urch bewirkte Schisma der griechischen und latei- nischen Kirche waren hierzu die beförderlichsten Hülfsmittel; denn so lange die Verbindung beyder Kirchen dauerte, konte die Idee eines einzigen unbe- schränkten Oberhauptes der Kirche nicht aufkommen; noch weniger konte der römische Bischof dafür aner- kant werden. Nach jener Trennung aber galt die griechische Kirche im Occidente für kätzerisch; der rö- mische Bischof erschien als das Oberhaupt der wah- ren Kirche, und bey dem größten Theile der Geist- lichkeit verlor sich selbst die Notiz, daß ausser der lateinischen einr griechische Kirche existire. Da die Geistlichen die einzigen Lehrer des Volks und der Re- genten waren, und von den letztern zu den wichtigsten Statsgeschäfften gebraucht wurden, jene selbst aber sich der Direction und Oberherschaft des römischen Pabstes unterzogen; so bekam dieser auch denselben Einfluß auf die weltlichen Angelegenheiten, den er vermöge seiner Würde auf die geistlichen erworben hatte. Damit war der Grund zu der allgemeinen Hierarchie und ihrer Folge, der allgemeinen Dumheit und Barbarey des Mittelalters, gelegt.

Man muß inzwischen auch so gerecht seyn, theils auf die äussern Hindernisse und Umstände Rücksicht zu nehmen, die den Fortschritt der literarischen Cultur hemten und sie ganz unterdrücken halfen, ohne daß sie durch die Geistlichen verschuldet worden wären, oder von diesen hätten aus dem Wege geräumt werden können; theils auf das wirkliche Verdienst zu achten, das sich die Geistlichen noch um die Cultur erwarben. Es ist einleuchtend, daß die kriegerische Eroberung der bisher von den Römern besessenen occidentalischen Länder durch barbarische Völker, die damit verbundenen Verheerungen, und die oft wiederholten Anfälle neuer Völkerhorden, durch sich selbst der wissenschaftlichen Cultur verderblich werden mußten. Die Existenz der Geistlichkeit selbst, als der Pflegerinn einer Religion, die den Barbaren fremde war, wurde sehr oft gefährdet, und konte nur mit großer Mühe und Klugheit erhalten werden. Ihre Erhaltung hieng aber zunächst davon ab, daß sie den Aberglauben der Barbaren in ihr Interesse zog, und es war eine natürliche Folge des Laufes der Dinge, daß dies wirklich geschah. Dadurch sank freylich sehr bald die Religion und ihre Ausübung auf wenig charakteristische Glaubensartikel und das eingeführte Rituale herab. Jene die Barbaren zu lehren, und dieses zu beobachten, dazu bedurfte es keiner Gelehrsamkeit; die also auch nach und nach bey der Geistlichkeit ganz in Verfall gerieth, ohne daß dieses planmäßig von den Häuptern der Hierarchie so eingeleitet worden wäre. Ferner die Menge der Neubekehrten und zu Bekehrenden war in den verschiedenen Ländern zu groß, als daß selbst die höhern geistlichen Aemter unterrichteten Männern hätten übertragen werden können. Man mußte Männer zu Bischöfen, Lehrern und Priestern wählen,

, wie sie sich vorfanden, um nur dem dringendsten edürfnisse der Bekehrung und des Gottesdienstes ung zu thun. Ein spanischer Bischof meldete dem abste Gregor dem Großen, daß die Kirchenämter cht besetzt werden könten, wenn ihm nicht erlaubt re, auch solche zu Presbytern und Bischöfen zu ihen, die bloß wüßten, wer Christus gewesen und ß er gekreuzigt worden sey. Hierdurch mußte aber Zahl unwissender Geistlichen ausserordentlich ver- hrt werden. Dazu kam, daß das damalige Chri- nthum die heydnische Religion als seine unmittel- re, und so auch die heydnische Cultur als seine ttelbare Feindinn betrachtete. Die Geistlichen wa- daher eher geneigt, die Ueberreste der classischen nischen Literatur vollends zu vernichten, als sie zu alten und zu benutzen. Sie schränkten alle wissens- rdige Erkentniß auf die angenommenen christlichen ligionsartikel, die Evangelien und die Schriften Apostel und Kirchenväter ein. Das Lesen heyd- cher Schriftsteller wurde in vielen Klöstern sogar ver- en. Gregor der Große verwies dem Desi de- s, Bischof von Vienne, daß er die Grammatik re, weil Ein Mund nicht Jupiter und Christus gleich preisen könne, und man sich des Götzendiens s schuldig mache, indem man die Fabeln der Heyden re. Endlich trifft man bey allen diesen Ursachen, durch die Cultur und Aufklärung gehindert und nichtet wurde, auch häufige Spuren von den Be- hungen der Geistlichen und insbesondre einzelner ibste an, jene zu erhalten, oder zu befördern und verbreiten. In Spanien, Frankreich, Britan- n und Irland legten sie Schulen an, entweder mit n Klöstern verbunden, oder in Oertern, wo Biß- imer gestiftet waren. Leider liegt nur die Entste-

hung und die Wirksamkeit dieser Institute völlig im Dunkel. Der nächste Zweck derselben war freylich nur die Bekehrung der heydnischen Einwohner zur christlichen Religion; aber es wurde auch darin in andern Kentnissen, in der Grammatik, Musik, Geometrie und Dialektik Unterricht ertheilt. Daher finden sich auch in den Ländern des Occidents nach dem fünften Jahrhunderte immer einzelne Männer, die nach dem Maaßstabe geschätzt, wonach wir sie billig unter ihren Umständen schätzen müssen, sich durch ihre literarische Cultur hervorthaten, und denen es zu verdanken ist, daß im Zeitalter der Finsterniß hier und da Funken der Aufklärung glimten. Unter den Klosterschulen, welche auf Veranlassung der Geistlichen gestiftet wurden, sind besonders die in Irland und Britannien merkwürdig. Man weiß zwar die Art nicht, wie sie gestiftet wurden, auch nicht, was ihr Emporkommen und die Ausbreitung ihrer Wirksamkeit so sehr begünstigte; aber daß sie in Irland zahlreicher und blühender waren, als in irgend einem andern Lande des Occidents, ist historische Thatsache. Wahrscheinlich trug der äussere Friede, welchen Irland vermöge seiner insularischen Lage genoß, nachdem einmal innere Ruhe gegründet war, sehr viel dazu bey. Im siebenten, achten und neunten Jahrhunderte war es Irland, wohin sich diejenigen begaben, die nach höherer Gelehrsamkeit strebten, und von dortaus erhielten auch Britannien, Gallien und Deutschland ihre vornehmsten Lehrer. In Gallien war dagegen durch die Schwäche der Könige, die Herschsucht der Majores Domus und die innern Unruhen, die von den Zeiten der Römer her noch übrige Cultur gänzlich erloschen, bis endlich Carl Martell, seine Söhne Carlomann und Pipin, und sein Enkel

Carl

Carl der Große, sich der selbstständigen Regentschaft bemächtigten, das Reich der Franken auch über Italien und Deutschland ausdehnten, und der letzte vorzüglich Alles that, was in seinen Kräften war, um die Cultur in diesen Ländern zu begründen; obgleich nach seinem Tode die von ihm getroffenen Anstalten den Erfolg nicht hatten, welchen er bezielte, hauptsächlich nunmehr durch die Schuld der Hierarchie, der die Carolinger aus persönlicher Schwäche und wegen innerer Familienzerrüttungen zu viel nachgaben.

Die Geschichte der Philosophie in der Periode Carls des Großen und der Carolinger ist zwar vor die Wissenschaft selbst ohne alles Interesse, etwa die Speculation des Johann Scotus Erigena ausgenommen, aber sie zeigt doch den Zustand derselben, und was für sie hätte gethan werden können, wenn die Nachfolger Carls in seinem Geiste fortgefahren hätten, Wissenschaften und Aufklärung zu befördern. Carl's des Großen Genie erhob sich durch sich selbst über sein Zeitalter. Nachdem er sogleich aufgefaßt hatte, um den Werth der Kentnisse überhaupt einzusehn, berief er die gelehrtesten Männer, die ihm bekant wurden, namentlich den Alcuin, an seinen Hof, lernte selbst von ihnen, und bediente sich ihres Raths und ihrer Hülfe, seine wohlthätigen Plane für die Cultur der von ihm beherschten und überwundenen Völker zu realisiren. Auf Alcuin's Betrieb stiftete Carl die sogenante Hofschule (Schola palatina) in Paris, und machte ihn zum Vorsteher derselben. Diese war anfangs mit dem Hofe immer verbunden, und folgte demselben in die Orte seines ehemaligen Aufenthalts, bis sie nach und nach ihren beständigen Sitz zu Paris erhielt. Sie hatte auch

nur zum nächsten Zwecke, die zum Hofe gehörigen Personen zu belehren, so wie denn der Kayser selbst sich noch in seinen spätern Jahren vom Alcuin unterrichten ließ. Der letztere schränkte seine Bemühungen nicht hierauf ein. Er veranlaßte auch die Errichtung von Schulanstalten zu Fulda, Paderborn, Osnabrück, Regensburg, in denen die lateinische und griechische Sprache, die Dialektik, Grammatik ú. w. ausser der Theologie gelehrt wurden. Von den Schülern Alcuin's wurden mehrere sehr berühmte und in ihrer Art verdienstvolle Männer, Rhabanus Maurus, Lehrer zu Fulda, hernach Erzbischof von Maynz, Luidger, Bischof von Münster, Haymo, Bischof von Halberstadt u. a.

Man hätte von den literarischen Instituten, die unter Carl's des Großen Regierung entstanden und aufblühten, die wohlthätigsten Früchte erwarten können, wenn nicht die politischen Ereignisse in der nächsten Zeitperiode nach derselben, der Geist abergläubischer Frömmeley und Möncherey, und der einmal zu allgemein gewordne Mangel an tauglichen Lehrern, ihre Wirksamkeit erstickt oder doch gehindert und beschränkt hätte. Die Wenigen, die als Lehrer an jenen Instituten angestellt werden konten, machten keine Fortschritte in wissenschaftlichen Kentnissen. Ihre Gelehrsamkeit bestand in einem dürftigen Cyklus der sogenanten freyen Künste, nach den Werkchen des Marcianus Capella, des Cassiodor, den vornehmsten und oft den einzigen Hülfsmitteln profaner Wissenschaft, die damals existirten. Es war also kein Wunder, daß die angelegten Schulen die Folgen für die Erweiterung und Verbreitung der Aufklärung nicht hatten, welche ihr Stifter bezweckte. Mehrere derselben hörten ganz auf, oder wurden auch bloß auf den

enge

engen Bezirk eines Klosters eingeschränkt, um die Geistlichen in dem zu unterrichten, was etwa zum Bedürfnisse des äussern Gottesdienstes unentbehrlich war.

Für die Geschichte der Philosophie ist in der Periode der Carolinger nur ein einziger Mann, Johann Scotus Erigena, einer besondern Aufmerksamkeit werth. Der Zunamen Erigena bezeichnet höchst wahrscheinlich seinen Geburtsort oder sein Vaterland; aber die bestimte Bedeutung desselben ist streitig. Nach einigen soll Johann aus Irland, das damals auch mit unter dem Namen Schottland begriffen wurde; nach andern aus England oder dem eigentlichen Schottland abstammen. Gewiß war er aus einem von den Ländern gebürtig, die izt die drey britischen Königreiche ausmachen. Er war unstreitig ein tiefdenkender und sehr scharfsinniger Kopf. Er hatte die griechische, hebräische, arabische Sprache kennen gelernt, man weiß nicht, durch was für Mittel. In der Philosophie aber bekam er vornehmlich seine Richtung durch die Schriften des Dionys des Areopagiten, von denen er auch eine lateinische Uebersetzung besorgte, die zuerst der spätern mystischen alexandrinischen Theologie den Eingang in den Occident eröffnete. Carl der Kahle berief ihn an seinen Hof und unterhielt ihn als Lehrer und Gesellschafter. Er hatte auch als Lehrer an der Hofschule zu Paris sehr viel Zuhörer. Dieser Beyfall und die persönliche Gunst Carls, die Abweichungen des Johann Scotus von dem orthodoxen Lehrbegriffe der Prädestination, auch seine Uebersetzung von Werken des Dionys des Areopagiten, zogen ihm Neider und Gegner, und bald auch den Verdacht und die Verfolgung des Pabstes Nicolaus zu. Inzwischen

wurde er von Carl dem Kahlen geſchützt, wiewohl er genöthige ward, Paris und ſeine Lehrſtelle zu verlaſſen und ſich heimlich in Frankreich aufzuhalten. Seine folgende Lebensgeſchichte iſt ungewiß, ſo wie auch die Zeit und die Art ſeines Todes. Johann Scotus iſt hauptſächlich durch ein eigenes Werk philoſophiſchen Inhalts merkwürdig unter dem Titel: περι Φυσεων μερισμε, de diuiſione naturae libri quinque, die von Thomas Gale herausgegeben ſind. Er verſtand unter der Philoſophie überhaupt nichts weiter als die Dialektik, nur auf metaphyſiſche Gegenſtände, hauptſächlich die Ontologie und Theologie, angewandt, und mit den myſtiſchen Träumen des Dionys des Areopagiten verbrämt. Dem letztern verdankte er, wie er ſelbſt ausdrücklich bekennt, ſeine meiſten Ideen; er hatte aber auch auſſerdem die Schriften einiger Kirchenväter, des Auguſtin und Gregor von Nazianz ſtudirt; und die Quelle ſeiner dialektiſchen Gelehrſamkeit waren insbeſondre die logiſchen Commentare des Auguſtin und Boethius zu dem Ariſtoteliſchen Organon. In dem Werke de diuiſione naturae ſuchte er das Weſen der Dinge überhaupt nach vier Hauptbeziehungen des Dinges zu beſtimmen. Er theilt dasſelbe ein in die Natur, a) die ſchafft und nicht erſchaffen wird (natura, quae creat et non creatur); b) die erſchaffen wird und ſchafft (quae creatur et creat); c) die erſchaffen wird und nicht ſchafft (quae creatur, et non creat); d) die weder erſchaffen wird, noch ſchafft (quae nec creatur, nec creat). Die Natur in der erſten Beziehung iſt die Gottheit; die Natur, die erſchaffen wird und ſchafft, iſt der Inbegriff der göttlichen Ideen; die Natur, die erſchaffen wird, und nicht ſchafft, iſt der Inbegriff der Geſchöpfe; die Natur endlich,

die

die weder erschaffen wird, noch schafft, steht mit sich selbst im Widerstreite, und hebt sich auf.

Mit dem Johann Scotus Erigena beginnt die Periode der sogenannten scholastischen Philosophie. Schon die Verschiedenheit der Meynungen, welche unter den Geschichtforschern in Ansehung der Bestimmung dieser Periode herscht, ist ein Beweis, daß der Begriff der scholastischen Philosophie selbst bey ihnen unbestimt sey. Da diese keinen individuellen Urheber hat, sondern ihren Namen und Charakter durch äussere zufällige Umstände empfieng, so komt es zunächst darauf an, diese letztern aufzusuchen. Der merkwürdigste Umstand ist hier die Art, wie im Zeitalter Carls des Großen, und zunächst nach demselben, die Philosophie gelehrt wurde. Aller philosophischer Unterricht war damals im Occidente auf die öffentlichen Lehrinstitute beschränkt, die von den Päbsten und Bischöfen, von Carl dem Großen und seinen Nachfolgern, errichtet waren, und die schlechtweg Schulen (scholae) genannt wurden. Ein Scholasticus hieß bald ein solcher, der die Kentnisse besaß, welche Gegenstände des Unterrichts in jenen Schulen waren, und diese Kentnisse wieder lehrte; bald auch ein Schüler selbst, der diese Kentnisse sich erst zu erwerben trachtete. Doch war die erste Bedeutung des Namens gemeiner und gewöhnlicher, und so fällt sie mit der zusammen, die wie itzt mit dem Namen eines Gelehrten zu verbinden pflegen. Die Philosophie nun, welche in diesen Schulen gelehrt wurde, und so wie sie in denselben gelehrt wurde, erhielt den Namen der scholastischen Philosophie; nicht als ob sie einen besondern ihr eigenthümlichen Charakter gehabt hätte, welchen man etwa damit hätte bezeichnen wollen, sondern in eben dem

Sinne, in welchem wir noch itzt von einer Schulphilosophie überhaupt reden, sofern die Philosophie in den öffentlichen höhern Schulen gelehrt wird. Dem Namen nach giebt es also eine scholastische Philosophie schon von den Zeiten Carls des Großen an, was auch selbst von denen nicht geleugnet wird, die den Anfang derselben gewissen eigenthümlichen Merkmalen nach, welche sie späterhin bekam, erst in das dreyzehnte oder vierzehnte Jahrhundert herabsetzen. Wollte man den so frühen Gebrauch des Namens der scholastischen Philosophie leugnen, so würde man nicht nur der Etymologie des Worts und der Geschichte widersprechen; sondern man würde auch in Verlegenheit gerathen, mit was für einem andern Namen denn die Philosophie des Zeitalters vom achten bis zum vierzehnten Jahrhunderte zu benennen wäre, da sie doch in den wesentlichsten Merkmalen der Form und Materie mit der spätern scholastischen Philosophie zusammentrifft?

Inzwischen könte doch der bloße Namen der scholastischen Philosophie zufällig seyn, und gerade die Merkmale, welche der spätern Scholastik im dreyzehnten und vierzehnten Jahrhundert zukommen, könten sie für uns als eine besondere Art zu philosophiren darstellen, die vorzugsweise scholastische Philosophie genannt zu werden verdiente. Allein auch dieses scheint bey genauerer Erwägung des Inhaltes, Zweckes, und der Methode der ältern und spätern Scholastik, sobald man nehmlich auf den allgemeinen und wesentlichen Charakter, nicht auf das Einzelne, Rücksicht nimt, nicht der Fall zu seyn. Der Inhalt der Philosophie, während des Zeitalters Carls des Großen und in den nächsten Jahrhunderten nach demselben, war ein aus den lateinischen Commenta-

mentatoren des Aristoteles, hauptsächlich des Augustin und Boethius, gezogenes Aggregat logischer Regeln und ontologischer Begriffe, die unter dem Namen Dialektik Eine Wissenschaft, oder die theoretische Philosophie überhaupt ausmachten, und mit der spätern Alexandrinischen Vorstellungsart von Gott, seinen Eigenschaften, seinem Verhältnisse zur Welt und zur menschlichen Natur, verbunden oder auf dieselbe angewandt wurden. Eben diesen Inhalt hatte in der Hauptsache auch die spätere scholastische Philosophie. Es versteht sich hierbey von selbst, daß in der Folge verschiedene Ansichten und Bearbeitungen über diese Gegenstände statt fanden; daß überhaupt der philosophische Ideenkreis theils durch die Verbreitung der Werke der Araber und des Aristoteles selbst, theils durch andere Umstände nach und nach erweitert wurde und sich sehr mannichfaltig modificirte. Daher lassen sich mehr Epochen festsetzen, in denen charakteristische Unterschiede der scholastischen Philosophie bemerkt werden. Aber im Allgemeinen war doch immer der Inhalt der scholastischen Philosophie derselbe, und dieses berechtigt, ihre Periode schon mit dem Zeitalter der Carolinger anheben zu lassen. Der Zweck der Philosophie während und zunächst nach dem Zeitalter Carls des Großen war kein anderer, als der, das dogmatische Religionssystem der Kirche zu vertheidigen und zu befestigen. Man suchte allerhand Einwendungen auf, die sich gegen einzelne Glaubenssätze machen ließen, um sie dialektisch zu bestreiten und zu widerlegen. In der That war dies auch der einzige Nutzen, den die Dialektik in ihrem damaligen Zustande haben konte; und daß sie zu nichts Anderem brauchbar war, davon lag wiederum der Grund theils in ihrer Beschaffenheit selbst, theils darin, daß sie

bloß ein Gegenstand des Studiums der Geistlichkeit war, die sie auf nichts anderes, als auf ihr dogmatisch theologisches System beziehen konte oder zu beziehen wußte. Sehr deutlich offenbart sich dieser Zweck aller damaligen Philosophie auch in dem Unwillen der Geistlichkeit und des Pabstes über die freyere Speculation des Johann Scotus Erigena. Man setzte schon voraus, daß alle Philosophie mit der theologischen Dogmatik zusammenstimmen, und lediglich zum Dienste dieser abzielen müsse. Daher wurde die Philosophie des Erigena, bey welcher dieses nicht der Fall war, verkätzert. Ein anderer Nebenzweck, den dialektischen Scharfsinn zu üben, der in der Folge die häufigen und feyerlichen Disputationen veranlaßte, konte erst späterhin entstehen, je mehr sich das dialektische Gewebe ausbildete, womit sich damals die Köpfe beschäfftigten, und einzelne streitig werdende Puncte die Aufmerksamkeit anzogen. Aber der Keim dazu lag schon in der Philosophie, wie sie zu den Zeiten der Carolinger war. Auch die spätere scholastische Philosophie hatte keinen andern Zweck als den obigen, und es wird also hier ein distinctives Kriterium zwischen ihr und der ältern Philosophie seit dem achten Jahrhunderte vermißt; daher man in diesem Betrachte eben so wenig Grund hat, den Anfang der eigentlich scholastischen Philosophie erst im dreyzehnten oder vierzehnten Jahrhunderte anzusetzen. Endlich die Methode des Philosophirens war im Zeitalter der Carolinger eben so wohl, als in den folgenden Jahrhunderten, lediglich durch die dialektische Form des Argumentirens bestimt, welche die Aristotelische Logik vorschrieb. Nur wurde freylich diese Art zu argumentiren allmälig immer künstlicher, verwickelter und sophistischer. Auch die Untersuchung des Johann Sco-

tus Erigena hat die äußere dialektische Form; sie ist in eine Disputation zwischen einem Lehrer und Schüler eingekleidet, wiewohl die Disputation in ihrer Art einfacher und weniger verwickelt ist, als es hernach ähnliche Argumentationen wurden. Man kann also wohl die gesamte Philosophie des Mittelalters vom achten Jahrhunderte an unter dem Namen der scholastischen Philosophie begreifen. Sieht man denn auf die vornehmsten innern Verschiedenheiten derselben, die sich in ihrer Geschichte zeigen, so können folgende Epochen bestimt werden: Die erste bis auf Rousselin gegen das Ende des elften Jahrhunderts, wo sich der Streit der Nominalisten und Realisten erhob; die zweyte bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, wo die Aristotelischen Werke allgemeiner bekant und commentirt wurden; die dritte bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts. Wenn gleich die scholastische Philosophie auch noch nachher, hauptsächlich in den Klöstern und Schulen, sich erhielt, so verlor sie doch ihre allgemeine Herrschaft, und durch die Wirkungen der Reformation in Deutschland wurde sie endlich ganz verdrängt.

Je dürftiger die Quellen waren, aus denen die erste scholastische Philosophie geschöpft wurde, desto dürftiger mußte sie selbst ihrem Stoffe nach seyn. Die Araber hatten an der ersten Entstehung der scholastischen Philosophie weder der Form, noch der Materie nach, einigen Antheil; wohl aber trugen sie hernach, da die Christen mit ihnen in Spanien und Sicilien in Verbindung kamen, und nachdem Gerbert, nachheriger Pabst Sylvester II, auf ihre literarischen

Einsich-

Einsichten Aufmerksamkeit erregt hatte, zur Erweiterung und Modificirung jener bey. Ueberhaupt verdienen von den ersten Scholastikern, wenn auf den Werth ihrer philosophischen Erkenntniß und Studien Rücksicht genommen wird, nur sehr wenige eine Erwähnung, und auch dasjenige, was diese Wenigen in der Philosophie leisteten, trägt das Gepräge des abergläubisch religiösen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Am achtungswerthesten und interessantesten für die Philosophie ist unter ihnen Anselmus, Erzbischof von Canterbury, gebohren 1035 zu Aosta im Piemontesischen. Seine Schriften verrathen einen hellen Denker, der selbstständig aus eigner Vernunft philosophirte, wenn er gleich im Geiste seines Zeitalters die Philosophie bloß als dienendes Werkzeug der positiven Religionsdogmatik betrachtete. Er stellte einen Beweis für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes auf, der auch in der neuern Philosophie merkwürdig geblieben ist. Alle Dinge, die gemeinsame Merkmale haben, können diese nur durch Etwas besitzen, das ihnen allen gemeinsam ist. Alle Dinge, die gut sind, sind es nur durch das Gute; dieses ist gut durch sich selbst; es ist das absolut höchste Gut, dem nichts in der Hinsicht gleich ist, und das von keinem übertroffen wird. Alle Dinge, die groß sind, sind es nur durch das Große; dieses ist absolut groß und folglich das Größte. Es existirt also ein Wesen, das unter allen das Beste und Größte ist. Dieses Wesen ist auch nur Eines. Denn alles Vorhandene ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts vorhanden. Das letztere ist ungereimt. Dasjenige Etwas aber, wodurch Alles vorhanden ist, ist entweder Eines oder Mehrere. Besteht es in Mehrern, so beziehen sich diese wiederum entweder auf

Eines,

Eines, oder sie sind jedes durch sich selbst, oder sie sind durch einander. Beziehen sie sich auf Eines, so sind sie durch dies Eine vorhanden, worauf sie sich beziehen. Ist jedes durch sich selbst, so muß Eine Existenz, Eine Kraft vorhanden seyn, vermöge deren ein jedes durch sich selbst seyn kann, und dann ist alles durch diese Kraft vorhanden. Daß die vorhandenen Dinge durch einander sind, widerspricht sich selbst; es kann nichts durch das seyn, welchem es das Seyn giebt; und hier würde es einem andern das Seyn geben und wieder von ihm empfangen. Foglich ist das Eine durch sich selbst; alles Andere ist durch dieses Eine vorhanden; und es selbst ist das Höchste und Beste. Zweytens: Der Grad der Vollkommenheit der Dinge ist sehr verschieden. Eine leblose Substanz ist schlechter, als ein Thier, und das Thier ist schlechter, als der Mensch. Es muß demnach eine Substanz geben, welche die absolute Vollkommenheit ausdrückt; denn sonst würden die Grade der Vollkommenheit in's Unendliche fortschreiten; es müßte also auch eine unendliche Zahl von Substanzen geben, was ungereimt ist. Jene höchst vollkomne Substanz ist entweder Eins oder Mehrere, die an Vollkommenheit aber einander gleich seyn müssen. Nimt man mehrere absolut vollkomne Substanzen an, so sind sie einander gleich durch Eins und Dasselbe (die absolute Vollkommenheit). Dies ist entweder sie selbst, oder es ist etwas von ihnen Verschiedenes. Im erstern Falle ist es Eins; denn es ist eben dasjenige (Eins), wodurch die absolut vollkomnen Substanzen einander gleich sind. Im andern Falle sind sie geringer, als dasjenige Wesen, wodurch sie gleich sind; also ist doch nur Eines das höchste. Es existirt

folg-

folglich ein absolut vollkomnes Wesen, von welchem das Daseyn aller übrigen herrührt. Drittens: Es läßt sich ein allervollkommenstes Wesen denken, das alle mögliche Vollkommenheiten in sich vereinigt, und über welches nichts Vollkomneres gedacht werden kann. Einen solchen Begriff hat jeder Mensch, und auch derjenige, der das Daseyn Gottes in der Wirklichkeit leugnet, kann doch nicht leugnen, daß er einen solchen Begriff von Gott in seinem Verstande habe. Ein solches Wesen kann aber nicht bloß im Verstande, sondern es muß auch in der Wirklichkeit existiren. Wollte man annehmen, daß es sich zwar denken lasse, aber nicht in der Wirklichkeit existire, so würde man damit behaupten, daß unter den wirklichen Dingen eines vorhanden wäre, welches noch vollkommer wäre, als das denkbar vollkommenste Wesen; daß folglich das denkbar vollkommenste Wesen nicht das vollkommenste sey; welches sich schlechthin widerspricht. Es läßt sich demnach nicht nur ein allervollkommenstes Wesen denken, sondern es ist ein solches auch wirklich vorhanden. Der letzte Beweis des Anselm ist kurz gefaßt dieser: Es muß ein allervollkommenstes Wesen existiren, weil es nicht das allervollkommenste ist, sobald es nicht existirt. Nun läßt sich aber ein allervollkommenstes Wesen denken; also existirt es auch. Bekantlich liegt diese Argumentation bey dem sogenannten ontologischen Beweise des Daseyns Gottes in der neuern Vernunfttheologie zum Grunde. Es wird aber in ihr aus der idealen Wirklichkeit auf die reale geschlossen, und überhaupt ist sie in einem Cirkel abgefaßt, indem ein vollkommenstes Wesen vorausgesetzt wird, um die Existenz desselben aus der Voraussetzung zu folgern. Die erste Argumentation beruht ganz auf der Platonischen

Ideen-

Jdeenlehre, und steht und fällt mit dieser. Die weyte stützt sich auf die Jdee der Vernunft vom Unbedingten, wo aber die Vernunft eine dieser Jdee entsprechende Realität nie einzusehen vermag. Auch liegt in einer unendlichen Gradation der Vollkommenheit der Substanzen kein Widerspruch, ob sie gleich nie erklärt, was die Vernunft erklärt erlangt. Aus seinem Begriffe der Gottheit leitete übrigens Anselmus auch die Eigenschaften derselben her, und suchte sie gegen die dialektischen Vernunftzweifel, die sich in Ansehung ihrer unvermeidlich erheben, zu verwahren. So vielen Scharfsinn seine Philosophie verräth, so gelang ihm doch seine Absicht nicht, und konte ihm nicht gelingen. Er führte neue Schwierigkeiten herbey, indem er andere wegräumen wollte *).

Da sich alle Philosophie damals auf das angenommene Religionssystem bezog, so ist hieraus zu erklären, warum die Speculation derer, die sich noch mit jener beschäfftigten, sich vorzüglich um die Lehre von Gott herumdrehte. Die Dogmatik der Kirche galt einmal für unabänderlich; man schränkte sich nur darauf ein, die dialektischen Zweifel zu lösen, die gegen dieselbe sich erheben liessen; wobey es also natürlich war, daß diese Zweifel vorzüglich die theoretischen Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften betrafen. Vermuthlich würde sich uns der Scharfsinn der Denker jener Periode in viel zahlreichern und mannichfaltigern Subtilitäten zeigen, wenn sich mehrere Schriften aus derselben bis auf unsere Zeit erhalten hätten. Allein die meisten sind in die Vergessenheit übergangen, und die blosse Entdeckung unnützer

*) S. Anselmi Cantuar. Monolog. in den Opp. Paris 1721 fol.

nützer Subtilitäten würde auch ein mühsames Studium derselben, falls sie ja vorhanden wären, nur schlecht belohnen. Weil Theologie und Philosophie auf eine solche Art verbunden wurden, daß diese nur als Waffe zur Vertheidigung jener, und als Uebungsmittel des theologischen Scharfsinnes diente; so verfiel man bald auf die Idee eines Systems einer dialektischen Theologie, wo die Glaubenslehren so aufgestellt wurden, daß man zugleich ihre Gegengründe und die Beantwortung derselben vortrug. Der erste Urheber eines solchen dialektischen Systems der Theologie war Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lavardino), gebohren 1054 *). Dieses System war dem folgenden Jahrhunderte ein Muster; auch Petrus Lombardus behielt dieselbe Methode bey, und entlehnte selbst Vieles aus Hildebert's Werken. Auf eine ähnliche Art bearbeiteten philosophisch die dogmatische Theologie Petrus Alphonsus und Adelger.

Von dieser Art nun, wie man seit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philosophie mit der dogmatischen Theologie verbunden hatte, so daß jene bloß eine dialektische Beschäfftigung wurde, Einwürfe gegen diese aufzufinden und zu widerlegen, spitzfindige Probleme aufzuwerfen, und sie noch spitzfindiger zu lösen, überhaupt nur den logischen Scharfsinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet gewesen wären, war der Hang zum dialektischen Disputiren überhaupt, durch welchen sich die Philosophen des Mittelalters auszeichneten, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgestellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorstellungsarten übrig,

*) Er starb als Erzbischof von Tours 1134.

übrig, als der öffentliche Diſput darüber; da die Abfaſſung ſchriftlicher Werke und noch mehr die Verbreitung derſelben, ſo lange die Buchdruckerkunſt nicht erfunden war, ſo große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorſchriften zur Methode der Unterſuchung, die man in der vom Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Diſput berechnet. Man wurde alſo ſchon dadurch verleitet, dieſen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmſte formelle Mittel der Prüfung anzuſehen. Da die Diſpute öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyſeyn einer großen Zahl von Zuhörern, und ſie unſre heutigen öffentlichen literariſchen Fehden erſetzten; ſo hatten ſie auch ein pſychologiſches Intereſſe. Je rüſtiger und gewandter Jemand in den dialektiſchen Kämpfen war, deſto mehr wurde er von der Menge bewundert und angeſtaunt; dieſes mußte nicht nur ſeine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; ſondern ſie auch in andern erwecken, es ihm gleich und wo möglich zuvor zu thun, und dadurch die Diſputirkunſt zum Gegenſtande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je ſorgfältiger aber die Diſputirkunſt getrieben wurde, deſto verwickelter wurde ſie an ſich ſelbſt; die Form des Diſputs wurde immer gekünſtelter und zuſammengeſetzter, bis man es endlich ſo weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dialektiſcher Kunſt — über Nichts diſputirte, und eine große Verſammlung um ſo mehr erbaute, je weniger ſie aus dem Diſpute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Diſputs zugleich die Methodenlehre für alle wiſſenſchaftliche namentlich philoſophiſche Unterſuchung waren, läßt ſich auch erklären, warum ſo viele Schriften des Mittelalters, beſ-

ſonders aus der Periode, von welcher hier die Rede iſt, in dialogiſcher oder vielmehr in der Form des Diſputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wiſſenſchaften in Quaeſtiones, Problemata, Reſponſiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leſer in den Stand zu ſetzen, daß ſie von der Abhandlung erfoderlichen Falles ſogleich für einen Diſput Gebrauch machen konten. Da einmal das Diſputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, ſo mußten die Diſputationen in den Städten am häufigſten und am feyerlichſten ſeyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wiſſenſchaftliche Studien herſchte. Daher wurden die berühmteſten Diſputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbegierige Jugend aus den cultivirtern Völkern Europa's zuſammenfloß, und die Diſpute der dortigen Gelehrten das größte Publicum in ſeiner Art und die lebhafteſte Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Diſputirgeiſt zuerſt von Paris ausgegangen ſey; er hatte vielmehr ſeinen Grund in dem damaligen Zuſtande der Philoſophie ſelbſt, und es wurde auch auſſerhalb Paris und den Univerſitäten und berühmtern Lehrinſtituten überhaupt diſputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herſchte, und ſich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenſtände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Diſpute, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerkſamkeit an ſich zogen, und alle Köpfe, die ſich zur literariſchen Claſſe im Volke zählten, beſchäfftigten, iſt nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und Realismus würde ſchwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philoſophen ſo lange

in entgegengesetzte Parteyen geschieden haben, wenn sie nicht in Paris durch die größten Disputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Dispute immer selbst wieder erneuert wäre. Unter den Gegenständen der philosophischen Dispute des Mittelalters ist es daher diese Fehde vorzüglich, die den Geschichtschreiber beschäfftigen muß, da sie freylich denen, welche sich für sie interessirten, auch zu manchen anderweitigen Untersuchungen die Veranlassung darbot.

Die erste Spur derselben entdeckt man in der Geschichte des Rousselin (Roscelinus), der in der letzten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch sein Talent im Disputiren allgemeines Aufsehn erregte. Was für philosophische Lehren er angriff und vertheidigte und mit was für Gründen, ist nicht bekant; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den Nominalismus behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über Nominalismus und Realismus geworden sey. Roscelin führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinschaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsnamen aber nichts weiter als ein Namen, ein Wort sey, dem kein wirklicher Begriff im Verstande, und noch weniger eine objective Realität entspreche. Er erklärte also die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher seine Behauptung Nominalismus genant wurde. Roscelin war nicht der erste, der diese Behauptung aufstellte; sie war schon im Alterthum, insbesondre vom Stilpo, dem Megariker, vertheidigt worden. Aber wahrscheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte sie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und

daher Urſache zum Streite gab. Darüber können wir jetzt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freiſingen von ihm melden, fand Roſcelin mehr in den Worten, als darin zu ſuchen iſt, und machte von der Sprache einen dialektiſchen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophiſtereyen nach ſich zog, dergleichen ſich denn auch ſeine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er ſelbſt, zu ſchulden kommen lieſſen. Unter andern Beſchwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, ſondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgerte Abälard, daß nach dem Roſcelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fiſch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft ſey *).

Ein

*) Von dem ungenanten Verfaſſer einer Geſchichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I. wird ein gewiſſer Johannes als erſter Verfechter des Nominalismus genant, und Roſcelin, Robert aus Paris, Arnulph waren nach jenem Schriftſteller Schüler des Johannes, die dem Nominalismus Celebrität gaben. S. *Io. Salaberz* Philoſ Nominal. vindicat. p. 15. (Pariſ. 1661. 8). Zu entſcheiden, ob die Angabe richtig ſey, iſt hiſtoriſch unwichtig. Wenigſtens wird Roſcelin von allen übrigen Schriftſtellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerſt durch Vertheidigung des Nominalismus bey ſeinen Zeitgenoſſen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io Sarisber.* Polycrat. VI, 12. p. 447. Metalog II, 17. p 814 ſq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentatt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

Ein Schüler des Roscelin war Wilhelm von Champeaux (Guilielmus a Campellis), der sich in Paris durch seine Geschicklichkeit im Disputiren so hervorthat, daß ihm die Lehrstelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften sind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von seinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, ausser dem Abälard, der einige Meynungen desselben beyläufig erwähnt, aber auf eine so unbestimte Art, daß sich ihr wahrer Sinn mehr errathen als einsehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte sich auf die Seite der Realisten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge darstellten, und daß dieses Wesen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten sey; so daß sich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, sondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterschieden. Es ist nicht ganz klar, ob Wilhelm sich hier eigentlich die Platonische Vorstellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieser gedacht habe; oder ob eine Meynung sich mehr der Aristotelischen Lehre näherte, obgleich diese nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenossen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf substantielle Formen zurück, die den Dingen gleichsam eingedrückt wären. Gesetzt aber auch, daß Wilhelm sich zu dieser letzten Meynung bekante, so war sie ihm doch wohl mehr ein bloß sinnlicher Ausdruck jener erstern, als daß sie von dieser in der That verschieden gewesen wäre; denn Aristoteles nahm solche substantielle Formen nicht an, die nichts anders gewesen seyn würden, als die

Platoniſchen Ideen, gegen welche er doch ſo viel einzuwenden hatte. Nach dem Ariſtoteles exiſtirte nicht eine ſubſtantielle Formenwelt gleich der Platoniſchen Ideenwelt; ſondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbilde. Daß Wilhelm ſich Eine reale Subſtanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, iſt gar nicht wahrſcheinlich; denn von Einer Weltſubſtanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Univerſalien, oder generiſchen Formen, inwiefern dieſe ſubſtantiell ſeyen, und den individuellen Dingen Subſtantialität mittheilten, oder nicht. Abälard ſtritt eben ſo heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roſcelin und deſſen Anhang; jedoch war ſeine Meynung mit der des erſtern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm, ſeine Theſis dahin einzuſchränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß ſich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darſtelle. Vielleicht näherte ſich Abälard hier mehr der echt Platoniſchen Lehre, nach welcher die individuellen Erſcheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß ſie an der Realität der Ideen (der Univerſalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten ſind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Diſputiren beſiegt war in Anſehung des erwähnten Punktes, verlor ſich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden ſich kaum noch Zuhörer ſeiner Dialektik, gleichſam als ob dieſe ganze Wiſſenſchaft, ſetzt Abälard, indem er dieſen Umſtand

ſtand erzählt, ſelbſt hinzu, auf einer gewiſſen Theorie von den Univerſalien beruhte *).

Die größte und für das philoſophiſche Intereſſe des Zeitalters entſcheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominalism und Realism durch den Abälard oder Abeillard (geb. 1079 geſt. 1142), welchen noch überdem ſeine perſönlichen Schickſale ſo merkwürdig machten. Abälard war unſtreitig ein vortrefflicher Kopf, in welchem ſich eine feurige Phantaſie und ein tief eindringender Scharfſinn mit einem innigen Gefühle für das Wahre, Gute, und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemeſſene Leidenſchaft, mit der er nach Ehre und Ruhm ſtrebte, die ſich bey ihm tadeln läßt, ſofern ſie die Urſache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere ſeiner philoſophiſchen Zeitgenoſſen wurde, mit denen er auf ſeiner Laufbahn in Verhältniß gerieth. Man kennt übrigens die perſönlichen Schickſale des Abälard, beſonders diejenigen, welche ſeine zärtliche Verbindung mit der Heloiſe nach ſich zog, ſehr genau; von ſeiner philoſophiſchen Vorſtellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder er ſelbſt, noch ſeine Zeitgenoſſen, uns beſtimt und deutlich genug unterrichtet; was um ſo unangenehmer iſt, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angefacht wurde und allgemeines Intereſſe bekam. Indeſſen läßt ſich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury ſoviel annehmen: 1) daß Abälard's Meynung der

*) *Abälardi* hiſt. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hiſt. phil. T. III. p. 730 ſq.

der des Roscelin schlechthin entgegengesetzt war, und er also die Universalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er sie aber auch nicht für Realitäten schlechthin (res) hielt, sondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verstande allein gebildet würden, und in diesem ihren Ursprung und ihr Wesen hätten. Er stellte den nachher so oft wiederholten Satz auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden. (rem de re praedicari non posse); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man also die Meynung, die allgemeinen Begriffe seyen bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie sie Roscelin behauptete, so war Abälard nicht Nominalist. Aber er war auch nicht Realist, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie sie Wilhelm von Champeaux annahm, bestritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war also Realist im Gegensatze mit dem Roscelin; hingegen Nominalist im Gegensatze mit Wilhelm von Champeaux; denn freylich mußte er auch die Entstehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfnisse der Sprache suchen; ob er gleich nicht so weit gieng, wie Roscelin, zu behaupten, daß sie Wörter seyen, denen gar keine Begriffe entsprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerst seinen festen Charakter im Gegensatze mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism ist: Nur in den individuellen Dingen außer uns ist Realität. Die Universalien sind bloß Verstandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob sie gleich selbst weder eine

Reali-

Realität enthalten, noch einer Realität correspondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile ist: In den individuellen Dingen außer uns ist keine Realität. Die Universalien sind die wahre Realität, und die Individuen als solche unterscheiden sich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorstellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern sehr verschieden modificirt und mit sehr verschiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die seinige vertheidigte, wissen wir nicht. Abälard zeichnete sich als Denker durch einen richtigern Vernunftgebrauch überhaupt aus, der sich nicht nur in seinen dialektischen Raisonnements, so weit wir diese kennen, sondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade so viel Feinde und Neider zuzog. Es war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, sondern auch mit mehrern classischen Schriftstellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logischen Schriften des Aristoteles und den Timäus des Plato kannte er; die übrigen Werke des Plato und Aristoteles aber, so wie die Literatur der Araber, scheinen ihm ganz fremde geblieben zu seyn; wenigstens findet sich in seinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateinischen Profanscribenten hat auf seine eigene Latinität sehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Diese ist ungleich reiner, gebildeter und verständlicher, als die seiner Zeitgenossen.

Die Theologen und Philosophen des Mittelalters vor Abälard bekümmerten sich um die Bearbeitung der Moral aus einem philosophischen Gesichtspuncte fast gar nicht. Ihr theologisches System betraf größtentheils nur Gegenstände des Glaubens und

war theoretisch; der Gottesdienst bestand in äußern Gebräuchen, und die sogenannte heilige Lebensart in ascetischen Uebungen, die meistens nur auf strenge äußere Zucht und oft auf seltsame Kasteyungen hinausliefen, wobey man sich aber auch eben so oft die niederträchtigste Denkart und die gröbsten Ausschweifungen erlaubte. Das praktische Verhalten des großen Haufens wurde theils durch den Zwang barbarischer Gesetze, theils durch den religiösen Aberglauben, welchen man ihm einflößte, theils durch ein gewisses sittliches oder unsittliches Herkommen, durch Vorurtheil, Gewohnheit, blinden Mechanismus des Bedürfnisses, und in den höhern Classen durch eine zufällig mehr oder minder egoistische Erfahrungsklugheit bestimt. Daher ist sehr begreiflich, wie bey der ungeheuren Anzahl der Geistlichen, und bey der im höchsten Grade abergläubisch religiösen Stimmung der Gemüther, dennoch die größte sittliche Verdorbenheit und Anarchie der Neigungen sowohl unter den Layen als unter den Geistlichen, und noch mehr unter diesen, statt finden konte. Die Moral der Kirche war auf's innigste mit der Dogmatik verwebt, und an und für sich betrachtet beruhte sie auf den Aussprüchen und Vorschriften derjenigen lateinischen Kirchenväter, die damals bekant waren und in der Kirche am meisten galten. Abälard erwarb sich auch das Verdienst, die Moral, zwar im Geiste eines Theologen, aber doch aus einem unabhängigen und mehr philosophischem Gesichtspuncte zu untersuchen. Seine Schrift darüber, ob sie gleich die Spuren des Zeitalters unverkennbar trägt, auch Manches enthält, was irrig ist, und sehr leicht misverstanden und gemisbraucht werden konte, auch in der Folge von den Jesuiten bey ihrer casuistischen Moral gar sehr gemisbraucht ist,

liefert

efert doch auch mehrere Beweiſe von ſeiner unbefan-
enen Vernunft und ſeinem lebhaften und lautern mo-
aliſchem Gefühle. Sie empfiehlt ſich auch durch eine
ichtere und angenehmere Schreibart, als man ſie in
gend einem Werke philoſophiſchen Inhalts aus jener
)eriode antrifft *).

Berühmte Zeitgenoſſen und zum Theile Schüler
es Abälard waren Hugo von St. Victor,
Hilbert de la Porree, Petrus aus der
ombardey, Verfaſſer des Magiſter Sententiarum,
ines Werks, das mehrere Jahrhunderte hindurch den
Text abgab, worüber die Theologen und Philoſophen
ommentirten. Die Unterſuchungen dieſer betrafen die
Dialektik, Ontologie und Theologie; ſie bewieſen
Scharfſinn in der Art, wie ſie Zweifel über hierher
gehörige Gegenſtände aufwarfen, und dieſelben löſen
zu können glaubten, ohne daß doch jene Diſciplinen
einen reellen und dauernden Gewinn von ihren Bemü-
hungen gezogen hätten. Einer der geiſtvollſten und
achtungswertheſten Zöglinge Abälard's war Jo-
hann von Salisbury mit dem Beynamen der
Kleine (Paruus, *Petit*). Er erzählt ſelbſt in einem
ſeiner Werke Metalogicus die Geſchichte ſeiner Stu-
dien, und charakteriſirt ſeine Lehrer. Ungeachtet er großen
Fleiß auf die Gegenſtände gewandt hatte, auf welche
ſich damals der gelehrte Unterricht faſt ausſchließend
bezog,

*) S. *Abälardi* hiſt. ſuar. calam. in den Opp. Ebens
deſſ. Theologia morum ſ. Ethica; liber dictus: ſcito
te ipſum in *Pezii* Theſ. anecd. T. III. P. II. p. 625. —
Berington's Geſchichte Abälard's und der He-
loiſe. Aus dem Engliſchen von Sam. Hahne-
mann. Leipz. 1789. 8. Vergl. Cramers fünfte
Fortſ. von Boſſuet's Weltgeſchichte S. 373. Stäu-
lin's Geſchichte und Geiſt des Skepticiſmus B. II.
S. 49.

bezog, so hatte er doch zu viel gesunden Verstand und zu viel praktischen Sinn, um sich dadurch befriedigt zu finden. Da er sehr dürftig und deßhalb bey seinem Aufenthalte in Paris genöthigt war Kinder zu unterrichten in Sprachen, in historischen, geographischen, physikalischen und andern Vorkentnissen, so mußte er sich selbst Kentnisse dieser Art erwerben, und hier hatte er Gelegenheit zwischen dem Interesse und Nutzen derselben, der sich immer offenbar bewährte, und dem Interesse und Nutzen der damaligen, zwar höchst spitzfindigen und wortreichen, aber sachleeren Philosophie eine Vergleichung anzustellen, welche, weil er von der letztern für das wirkliche Leben wenig oder gar keinen Gebrauch machen konte, natürlich in seinem Urtheile zum Nachtheile der letztern ausfiel. Den Werth der Philosophie auch in ihrem damaligen Zustande verkannte Johann nicht durchaus. Er urtheilte nur von ihr, da sie meistens auf Dialektik und Ontologie beschränkt war, daß sie für sich genommen eine leere und für den Geist durchaus unfruchtbare Wissenschaft sey, falls man sie nicht mit einem anderweitigen nützlichen Stoffe in Verbindung setze, und in diesem Urtheile hatte er ganz Recht. Er wollte deßwegen das philosophische Studium auch auf die Physik und Moral ausgedehnt wissen. Seine Schriften haben großes Interesse für die Charakteristik der Philosophie der Zeit überhaupt; aber seine eigene philosophische Vorstellungsart, auch in Ansehung der Materien, die damals vorzüglich verhandelt wurden, ist äußerst unbestimt ausgedrückt. Selbst Vieles, was er von den eigenthümlichen Behauptungen der einzelnen sich widerstreitenden Parteyen beybringt, ist nicht recht verständlich, da Johann sich nicht die Mühe gegeben hat, die philosophischen Kunstausdrücke, deren er sich bedient,

dient, und die er freylich bey denen, für welche er nächſt ſchrieb, als bekant, vorausſetzen konte, zu klären, und er, ungeachtet ſeiner philologiſchen Gelehrſamkeit, doch noch nicht Kentniß der lateiniſchen Sprache genug beſaß, um die philoſophiſchen Spitzfindigkeiten ſeiner Zeitgenoſſen für uns deutlich darzuſtellen. Soviel ſieht man, daß er über dieſe Spitzfindigkeiten ſelbſt, den Misbrauch, der mit ihnen getrieben wurde, über die Wörterkrämerey und Prahlerey der Philoſophaſter ſpottete. Seine Angriffe waren unächſt gegen einen armſeligen Schwätzer gerichtet, en er unter dem Namen Cornificius durchzieht, nd zweckten überhaupt ab, den Werth der Realkentniſſe gegen die Anmaaßungen dieſes und anderer ſeines Gleichen zu vertheidigen. Was für philoſophiſche Meynungen aber Johann ſelbſt hegte, iſt nicht ſo lar. Es ſcheint überhaupt, daß er gar keinen beſtimmen Dogmatismus hatte, ſondern ein Akademiker in einer Art war, nach dem Beyſpiele des Cicero, wiewohl doch ſein Zweifeln ſich nur auf Gegenſtände der Ontologie erſtrecken mochte, weil über dieſe ſo viel geſtritten wurde, ohne daß doch der Streit zu einem befriedigenden Reſultate führte.

In Beziehung auf den Streit der Nominaliſten und Realiſten iſt es wohl ausgemacht, daß Johann von Salisbury ſich zur Partey der Realiſten bekant habe, da er gegen die erſten als entſchiedener Gegner auftrat. Aber nicht ſo leicht iſt zu beſtimmen, wie er ſelbſt den Realismus dachte, welcher damals unter ſehr mancherley Modificationen, deren Johann ſelbſt mehrere anführt, vorgeſtellt wurde. Er erwähnt verſchiedener Meynungen darüber von Walther von Mortagne, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Soiſſons, Gilbert

bert von Poitou u. a. Manche derſelben beſtreitet er; keine erklärt er ganz deutlich und ſo, daß man ſie zugleich für ſeine eigene anſehen könte. Es gab damals Porretaner, Albricaner, Robertiner und Parvipontaner als einzelne Secten von Realiſten. Die erſtern werden als überſpannte Realiſten aufgeführt, die ſich beſtändig auf die Kategorieen des Ariſtoteles beriefen. Der Stifter der Albricaner war Alberich von Rheims, deſſen Johann mit Ruhme gedenkt. Die dritte Partey hatte den Robert von Melün, einen gebohrnen Engländer und wegen ſeiner Spitzfindigkeit berühmten Dialektiker, zum Haupte. Die Parvipontaner endlich bekamen ihren Namen vom Johann Parvipontanus, ihrem Lehrer, der an einer kleinen Brücke zu Paris wohnte, und ſo großen Beyfall hatte, daß ſeine Schüler ſich in der Nähe ſeiner Wohnung Häuſer bauten, und in dieſen ſeine Lehren wieder mittheilten. Ueberhaupt unterſchieden ſich die Parteyen der Realiſten in Platoniſche und Ariſtoteliſche Realiſten, ſo daß ſie entweder die allgemeinen Begriffe im Sinne des Plato als die Realprincipien der Formen der Dinge betrachteten; oder die Kategorieen im Sinne des Ariſtoteles dafür annahmen. Man muß hierbey nicht vergeſſen, daß die Werke des Ariſtoteles die Phyſik und Metaphyſik betreffend damals noch gar nicht oder nur ſehr wenigen, und dieſen ſehr unvollkommen, bekant waren; daß alſo bey dieſen Realiſten, wenn von den Ariſtoteliſchen Formen der Dinge die Rede iſt, ſie nicht an das eigentliche Realprincip der Form in der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſondern an die Kategorien dachten. Was man von Ariſtoteliſcher Philoſophie wußte, wurde lediglich aus den Büchern des Organon geſchöpft, und daher kam es auch, daß die

Phi-

Philoſophie überhaupt faſt nur auf Logik, Dialektik und Ontologie eingeſchränkt war. Ein Hauptbuch, worüber man als Text philoſophirte, war die Einleitung des Porphyr zu den Kategorieen des Ariſtoteles. Von der Platoniſchen Ideenlehre hatte man ebenfalls eine ſehr einſeitige, unvollſtändige und unrichtige Kentniß. Was hierbey den Streit am verwirrteſten machte, war, daß man aus den ſpätern Commentatoren des Ariſtoteles doch einige Notiz ſchöpfte theils von deſſen Argumentationen gegen die Ideenlehre des Plato, theils von ſeinem phyſiſchen Realprincipe der Form. Hieraus wird erklärlich, warum ſich alle Parteyen der Realiſten, die eigentlich Platoniſchen Realiſten ausgenommen, und im Gegentheile auch die Nominaliſten, auf den Ariſtoteles, als ihren Gewährsmann, berufen konten; denn unter andern Gründen, über die verſchiedenen philoſophiſchen Parteyen ſeiner Zeit zu ſpotten, braucht Johann von Salisbury auch den, daß ſie ſich ämtlich auf den Ariſtoteles ſtützten, wenn ſie auch einander in ihren Meynungen noch ſo entgegengeſetzt wären *).

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfange des dreyzehnten fiengen auch die Werke des Ariſtoteles phyſikaliſchen, metaphyſiſchen und moraliſchen Inhalts an, im Occidente von Europa bekanter, und auf den größern Univerſitäten, namentlich zu Paris, ſtudirt und commentirt zu werden. Hierdurch wurde nun das Gebiet der philoſophiſchen Kentniſſe ausnehmend erweitert, und blieb nicht mehr bloß auf Dialektik und Ontologie eingeſchränkt.

*) *Ioan. Sarisber.* Metalog. II. c. 17. p. 815 ſq. Polycrat. VII, 12. p. 451 ſq.

schränkt. Die erste Bekantschaft mit dem Aristote
schen Systeme in seinem größern Umfange hatte natü
lich eine Ueberraschung zur Folge. Man erblick
hier ein großes viel umfassendes Aggregat von Erfa
rungen und philosophischen Begriffen über die Ding
zu einem Systeme verbunden; und bey der damalige
Unwissenheit konte man sehr leicht auf den Wahn g
rathen, dieses System enthalte Alles, was wahr un
wissenswürdig sey. Von der Platonischen Philos
phie hatte man nur einzelne oft sehr entstellte Bruch
stücke; man lernte sie größtentheils aus den Schrif
ten des Cicero, der lateinischen Kirchenväter, de
spätern Commentatoren des Plato und Aristoteles,
und aus den Werken der letztern selbst kennen, schöpfte
sie aber nicht aus der Quelle. Der Streit über die
Universalien hatte ausserdem Veranlassung gegeben,
daß man das Wesen des Platonismus in ein paar
Behauptung jene betreffend setzte; übrigens aber sich
weder um die vom Plato aufgestellten Gründe seiner
Ideenlehre und die Entwickelung derselben, noch um
ihre Anwendung auf die Gegenstände der Philosophie
im Ganzen bekümmerte. Daher verlor der Platonis-
mus sein Interesse, sobald man von dem Streite über
die Universalien abstrahirte, und bey den Studien
entweder auf anderweitige Realkentnisse überhaupt,
oder auch auf eine systematische Wissenschaft der Phi-
losophie ausgieng. Wollte man Dialektik, Me-
taphysik, wie sie damals bearbeitet war, wissen-
schaftlich auffassen, so war doch immer Aristoteles
der eigentliche Lehrer, zu welchem man seine Zuflucht
nehmen mußte. Er wurde um so mehr einziger und
entscheidender Lehrer, je besser und vollständiger man
seine Werke über die gesamte Philosophie und die Na-
turkunde zu benutzen Gelegenheit bekam. Ohnehin

haben

haben diese auch für ein in hohem Grade literarisch und philosophisch aufgeklärtes Zeitalter, wie z. B. das gegenwärtige ist, einen so großen Werth; wie hätten sie nicht im Mittelalter Gegenstände der Bewunderung werden sollen, da sie es waren, von denen das erste Licht wissenschaftlicher Aufklärung sich verbreitete? Aristoteles wurde daher bald vorzugsweise der Philosoph genant, wie Virgil vorzugsweise der Dichter. Auch die bessern Köpfe ergaben sich ihm blindlings, und suchten eher das, was sie nicht verstanden, was auch wohl wirklich in der Form, in welcher sie die Werke des Aristoteles kennen lernten, sinnlos war, oder was sich mit ihrer sonstigen Einsicht nicht reimte, durch die sonderbarsten Künsteleyen in Harmonie zu bringen, als daß sie es gewagt hätten, die Autorität des Stagiriten im geringsten zu bezweifeln. Da man immer damals von der Philosophie unmittelbare Anwendung auf die positive Theologie machte, so mußte auch die Einführung der Aristotelischen Werke auf das Studium der letztern einen großen Einfluß erweisen. Dies führte mancherley Streitigkeiten mit der Hierarchie herbey, von welcher das Studium der Aristotelischen Werke auf den Universitäten und der Lehrvortrag nach denselben bald verboten, bald begünstigt wurde, je nachdem es die Aufklärung, Gelehrsamkeit und politische Beurtheilung derer, die an der Spitze der Hierarchie standen, mit sich brachten.

Man hat bisher unbedingt den Arabern das Verdienst beymessen wollen, die Literatur der Aristotelischen Philosophie zuerst im Occidente verbreitet zu haben, und hat auch wohl die sonderbare Eigenthümlichkeit der Scholastik aus der Beschaffenheit der arabischen Uebersetzungen der Aristotelischen Werke,

aus denen die lateiniſchen floſſen, deren ſich die ältern Scholaſtiker bedienten, zu erklären geſucht. Ein neuerer gelehrter und ſcharfſinniger Geſchichtforſcher, Hr. Prof. Heeren in Göttingen, hat im Gegentheile die Vermuthung geäuſſert, daß die Araber an der urſprünglichen Verbreitung der Ariſtoteliſchen Werke im Occidente keinen Antheil gehabt hätten, und daß der Einfluß der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie erſt nach den Zeiten der Kreuzzüge, d. i. nach dem zwölften Jahrhunderte, ſtatt gefunden habe. Er gründet dieſe Vermuthung darauf: 1) Daß ſich nicht hiſtoriſch zeigen laſſe, wie und wann durch die Araber die Ariſtoteliſchen Werke dem weſtliſchen Europa mitgetheilt ſeyen; 2) daß Anſelm von Canterbury, Lanfranc, die unleugbar den Ariſtoteles laſen, und ſo wenig Arabiſch als Griechiſch verſtanden, ihn in lateiniſchen Ueberſetzungen geleſen haben müßten; woraus erhelle, daß die Werke des Stagiriten lange vor den Zeiten Kayſers Friedrich II. im Occidente bekant geweſen; 3) daß die wenigen Männer, die in jenen Zeiten Arabiſch verſtanden haben ſollen, Gerbert, Hermannus Contractus, Conſtantinus Afer, nicht Verbreiter der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen, und daß die Kentniß des Arabiſchen ſelbſt nur vom Gerbert gewiß ſey; 4) daß man gar nicht nöthig gehabt habe, die Ariſtoteliſchen Werke erſt aus arabiſchen Ueberſetzungen kennen zu lernen, da ſich die Werke des Ariſtoteles das ganze Mittelalter hindurch in einzelnen Klöſtern gefunden hätten, und von einzelnen Gelehrten commentirt ſeyen; da ferner die Ueberſetzungen und Commentare des Boethius im Mittelalter im größten Anſehn geweſen ſeyen; endlich 5), daß gerade um die Zeit, als die Scholaſtik im Occidente aufzuleben anfieng, die Ariſtoteliſche

ische Philosophie und Dialektik in Constantinopel herschendes Studium gewesen sey, und die politische Verbindung des Occidents mit dem Oriente hauptsächlich in Angelegenheiten der Kirche die Kentniß der griechischen Dialektik nothwendig gemacht habe. Aus allen diesen Gründen wird denn zuletzt auch gefolgert, daß die aufkeimende Scholastik wahrscheinlich weit mehr Nahrung durch die Bekantschaft mit Constantinopel, als durch die mit den Arabern erhalten habe *).

Zur Prüfung jener historischen Vermuthung ist Folgendes zu erwägen: Erstlich: Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die Araber die Aristotelischen Werke in den christlichen Occident ursprünglich eingeführt haben, oder nicht? so ist nicht die Rede von dem Organon des Aristoteles, den Commentaren des Augustin, Boethius u. a., der Isagoge des Porphyr zu den Kategorieen; sondern von den sämtlichen Aristotelischen Werken, namentlich denen, welche die Physik, Metaphysik und Naturgeschichte betreffen. Daß die letztern im Occidente bekant gewesen wären vor dem zwölften Jahrhunderte, oder auch nur in einer Handschrift, einer Uebersetzung, vor dieser Zeit existirt hätten; davon findet sich durchaus nicht die geringste historische Spur. Alle die frühern Philosophen verrathen wohl eine Bekantschaft mit dem Organon des Aristoteles, vorzüglich mit dem Buche desselben von den Kategorieen; aber keiner unter ihnen, auch Anselm von Canterbury, Abälard und Johann von Salisbury nicht, hatten

*) S. Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften B. I. S. 183.

hatten die Aristotelische Physik, Metaphysik und Moral kennen gelernt oder zu benutzen Gelegenheit gehabt. Auch die Commentare des Augustin und Boethius betreffen nur das Aristotelische Organon, nicht die Physik und Metaphysik. Diesen Umstand hat Hr. Prof. Heeren übersehen. Das Organon des Aristoteles existirte im Occidente schon viel früher, als er selbst durch historische Thatsachen bewährt *). Carl der Große bekam ein Exemplar desselben aus Constantinopel geschenkt. Alcuin und Beda kannten es. Es folgt aber daraus, daß man das Organon das ganze Mittelalter hindurch in lateinischen Uebersetzungen des Originals und in den Commentaren des Boethius besaß, nicht, daß man die Werke des Aristoteles überhaupt (mit Einschlusse der physischen, metaphysischen und moralischen), nicht durch Mittheilung der Araber empfangen hätte. Zweytens: Wenn behauptet wird, daß die arabisch-aristotelische Philosophie entscheidenden Einfluß auf die Scholastik gehabt habe; so kann dieser Einfluß nicht eher, als gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts angenommen werden. Es ist sehr richtig, daß vor dieser Epoche Gerbert, Hermann Contractus, Com

*) Als Beyspiele, daß man die Aristotelischen Werke das ganze Mittelalter hindurch gekant habe in lateinischen Uebersetzungen, führt Hr. Prof. Heeren an, daß schon um das J. 935 ein gewisser Reinhard, Scholasticus im Kloster St. Burchard zu Wirzburg, in vier Büchern die Kategorieen des Aristoteles commentirte; daß Poppo zu Fulda, ebenfalls im zehnten Jahrhunderte, den Boethius erläuterte. Wie man sieht, betreffen die Thatsachen nur die Aristotelische Dialektik und Ontologie; und diese war freylich im Mittelalter gekant und verbreitet vor aller Verbindung der christlichen Gelehrten mit den Arabern.

Constantinus Afer, denen von den gleichzeitigen Schriftſtellern Kentniß der arabiſchen Literatur beygelegt wird, nicht Verbreiter der ariſtoteliſchen Philoſophie waren. Daß von Gerbert allein mit Zuverläſſigkeit geſagt werden könne, er ſey des Arabiſchen kundig geweſen, iſt wohl zu ſkeptiſch geurtheilt. In Anſehung Hermann's mag es zweifelhaft ſeyn; in Anſehung Conſtantin's, der unter den Mauren gebohren und erzogen war, iſt es auſſer allem Streite, daß er arabiſche Bücher überſetzte. Es erhellt dieſes aus ſeinen Werken unwiderleglich *). Problematiſcher iſt dagegen, ob er die griechiſche Sprache kante, und je aus dem Griechiſchen überſetzte, wiewohl er auch dieſes während ſeines Aufenthalts im Oriente erlernt haben konte. Jener Einfluß der Araber auf die Scholaſtik am Ende des zwölften Jahrhunderts beſtand aber eben darin, daß lateiniſche Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik und der Commentare arabiſcher Ausleger dazu im chriſtlichen Occidente in Umlauf kamen, die entweder unmittelbar aus dem Arabiſchen, oder aus einer hebräiſchen Ueberſetzung des Arabiſchen gefloſſen waren. Vermißt man hier ein Medium der Mittheilung, daß man glaubt, es laſſe ſich nicht angeben, wo und wie die arabiſchen Ueberſetzungen in's Hebräiſche und in's Lateiniſche überſetzt ſeyen; (denn dies war die einzige Art, wie ſich die Araber dem weſtlichen Europa mittheilen konten); ſo würde daraus

*) Die Werke des Conſtantinus Afer ſind zuſammen herausgekommen zu Baſel 1536 fol. Voll. II. Sie beſtehen gröſtentheils aus Ueberſetzungen arabiſcher Bücher. S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmſten Schriftſtellern B. III. S. 793.

aus, daß uns jetzt dies Medium unbekant wäre, noch nicht folgen, daß die Mittheilung von Seiten der Araber nicht wirklich geſchehen ſey, da die Literargeſchichte des Mittelalters ſo mangelhaft iſt. Aber das Medium iſt auch gar nicht unbekant. Die hebräiſchen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Bücher aus dem Arabiſchen exiſtiren noch jetzt handſchriftlich, vornehmlich in der Nationalbibliothek zu Paris, mit den Namen ihrer Verfaſſer *). Eben ſo kent man die Namen der meiſten Verfaſſer der aus dem Arabiſchen gefloſſenen Ueberſetzungen der Ariſtoteliſchen Werke, der Werke des Averrhoes, Avicenna und anderer arabiſcher Commentatoren, die von den Scholaſtikern am Ende des zwölften und in den nächſtfolgenden Jahrhunderten ſtudirt wurden. Ferner die älteſten lateiniſchen Ueberſetzungen des Ariſtoteles, die wir kennen, welche die Scholaſtiker bey ihren eigenen Commentaren zum Grunde legten, ſind offenbar nach dem Arabiſchen gemacht. Albert der Große, Thomas von Aquino, kanten keine andere **). Warum ſollte man auch Ueberſetzungen nicht vorgezogen haben, die aus dem Griechiſchen gefloſſen wären, wenn ſie wirklich exiſtirt hätten, oder wenn es nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, die Ariſtoteliſchen Bücher in der Originalſprache zu leſen? Der größere Werth der letztern müßte doch in die Augen geleuchtet haben. Auch kennen die Scholaſtiker des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts noch die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren des Ariſtoteles nicht ſelbſt; was

*) De Ariſtotelis codd. mſſ. im erſten Bande meiner Ausgabe des Ariſtoteles S. 188.

**) S. Comment. de fontibus, vnde Albertus M. libris ſuis XXVI. de animalibus materiem petierit, in den Comm. Soc. Gotting. Vol. XII. p. 96.

was ſie von ihnen wiſſen und erwähnen, entlehnten ſie aus den Arabiſchen Commentaren. Wäre es gegründet, daß der Occident die ſämtlichen Ariſtoteliſchen Werke zuerſt von Conſtantinopel aus erhielt; daß überhaupt die literariſche Verbindung der Byzantiner mit dem Occidente größer geweſen ſey, als man gewöhnlich glaubt; ſo iſt unbegreiflich, warum die Werke der ältern griechiſchen Commentatoren nicht auch in jener Periode oder noch früher nach dem Occidente kamen, da ſie im Oriente eben ſo häufig, und noch häufiger, als die Ariſtoteliſchen Originalwerke, geleſen wurden. Der griechiſche Text der Ariſtoteliſchen Werke und ihrer Ausleger wurde alſo nicht eher weder im Originale, noch in unmittelbar nach ihm gemachten lateiniſchen Ueberſetzungen, im Occidente bekant, als etwa mit dem vierzehnten Jahrhunderte, einzelne Ariſtoteliſche Schriften ausgenommen, die vielleicht früher griechiſch geleſen, oder aus dem Griechiſchen überſetzt wurden. Sobald man den Ariſtoteles und ſeine ältern Ausleger griechiſch, oder in beſſern lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen, leſen konte, wurden auch die alten lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen, ſo wie die arabiſchen Commentatoren, als unbrauchbar beſeitigt und verworfen. Demnach wäre das Reſultat: Die erſte Mittheilung der geſamten Ariſtoteliſchen Werke verdankte der Occident nicht den Byzantinern, ſondern allerdings den Arabern, und daß er ſie gerade dieſen verdankte, war eine Haupturſache des Charakters, welchen die ſcholaſtiſche Philoſophie mit dem Ende des zwölften Jahrhunderts annahm. Aber freylich geſchah jene Mittheilung nicht eher, als um eben dieſe Zeit, wie Hr. Prof. Heeren gegen Brucker mit Recht bemerkt hat.

Die erſte Verbreitung der Werke des Ariſtoteles über die Phyſik und Metaphyſik hatte zunächſt eine blinde Anhänglichkeit an die darin enthaltenen Begriffe und Grundſätze zur Folge. Vielleicht würde auch dieſe für das Gedeihen einer vernünftigern Philoſophie wohlthätig geweſen ſeyn; zum mindeſten hätte ſie dienen können, das bisher geltende dialektiſch ontologiſche Geſchwätz, das man Philoſophie nannte, verächtlich zu machen und zu verdrängen, wenn man die Ariſtoteliſchen Lehren nur in ihrer wahren Geſtalt kennen gelernt hätte. Aber ſchon in den Arabiſchen Ueberſetzungen wurden ſie durch Misverſtand auf eine faſt unglaubliche Weiſe entſtellt; noch mehr geſchah dieſes durch die arabiſchen Ausleger, die in den Unſinn im Texte, über welchen ſie philoſophirten, durch die ſpitzfindigſten und ſeltſamſten Künſteleyen Sinn hineinzubringen ſuchten; und eine dritte Urſache der Entſtellung derſelben kam hinzu durch die Unwiſſenheit der lateiniſchen Ueberſetzer, die weder des Lateiniſchen, noch des Arabiſchen oder Hebräiſchen hinlänglich kundig waren, und den etwa noch übrigen Sinn großentheils in Unſinn verwandelten. Anſtatt daß daher durch die Mittheilung der ſo ſachreichen Ariſtoteliſchen Phyſik und Metaphyſik die ſachleere Scholaſtik der frühern Jahrhunderte hätte verbannt werden ſollen, ſo wurde dieſe vielmehr durch dieſelbe noch verworrener und abentheuerlicher. Man fand in den Ariſtoteliſchen Grundſätzen, ſo weit ſie die Metaphyſik betrafen, nur noch mehr Veranlaſſung zu ſpintiſiren und dialektiſiren, als man bis dahin in den Kategorieen gefunden hatte. Die meiſten Männer, die ſich gegen das Ende des zwölften und im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts hervorthäten, wie Alanus von Ryßel, Michael Scotus, Almarich, David de Dinan-

ianto, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincent von Beauvais, u. a. waren entweder bloß Commentatoren Aristotelischer Bücher, oder suchten die Aristotelische Metaphysik mit der dogmatischen Theologie zu vereinbaren, und geriethen dadurch in eine Verwirrung der Begriffe, die fast allen gesunden Vernunftgebrauch bey ihnen erstickte. Sehr viele von den Schriften dieser Männer sind seitdem verloren gegangen, ein geringer Verlust, wenn man auf ihren innern Werth für die Wissenschaft selbst sieht; der inzwischen doch ein vollständiges und treues Gemählde von dem Zustande der Philosophie in ihrer Epoche unmöglich macht.

Zwey der vornehmsten scholastischen Commentatoren des Aristoteles waren Albert der Grosse und sein Schüler Thomas von Aquino. Der erstere gehörte zum adlichen Geschlechte der von Bollstädt, und ward nach Einigen 1193, nach Andern 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren, und starb 1280, nachdem er die Würde eines Bischofes zu Regensburg einige Zeit vorher niedergelegt, und sich in die Einsamkeit eines Dominicanerklosters zurückgezogen hatte. Man muß über den eisernen Fleiß des Mannes erstaunen, wenn man die Menge seiner Schriften über die Aristotelische Philosophie, über die Bibel, die Theologie, in Erwägung zieht, und zugleich auf die äußern Schwierigkeiten Rücksicht nimt, welche damals noch, wo die Buchdruckerkunst nicht erfunden war, mit den Studien und auch mit der Schriftstellerey nothwendig verbunden seyn mußten. Inzwischen ist es auch meistens bloß Sammlerfleiß, den man am Albertus rühmen kann; ein eigenes philosophisches oder theologisches System hatte er nicht; und selbst bey abweichenden Vorstellungsarten, die man seiner eigenen Er-

findung beylegen könte, ist es doch zweifelhaft, ob s
wirklich ihm gehören, ob sie nicht aus irgend eine
Commentare eines Griechen oder Arabers zu eine
Aristotelischen Werke entlehnt sind. Auch einen orig
nalen Plan der Behandlung und Ausführung eine
philosophischen Disciplin oder einzelnen Materie trif
man in keiner Schrift des Albertus an. Er ist ei
weder bloßer Commentator eines Aristotelischen Buche
oder Compilator dessen, was dieser und jener seine
Vorgänger über irgend einen Gegenstand behauptet un
gemeynt hatten, wobey die Reflexionen, welche er ein
streut, nicht nur sehr sparsam, sondern auch gewöhn
lich sehr unbedeutend sind. Aber einen ziemlich genaue
Maaßstab des Umfanges, welchen damals die Litera
tur überhaupt im Occidente hatte, können die Werke
des Albertus abgeben. Er verstand die griechi
sche Sprache nicht. Ob er gleich den lateinischen
Kunstausdrücken, welche er in den Uebersetzungen der
Griechen, insbesondre des Aristoteles, vorfand, sehr
oft die griechischen Wörter beyfügte; so erhellt doch
offenbar aus der fehlerhaften Art, wie er sie abschrieb
und zuweilen erklärt, daß er ihre Bedeutung durchaus
nicht kannte. Auch von der arabischen Sprache
selbst scheint Albertus gar keine Kentniß gehabt zu
haben, wiewohl er auch oft arabische Wörter, aber
eben so fehlerhaft geschrieben und erklärt, anbringt.
Von in's Lateinische übersetzten Schriftstellern kannte
Albertus außer dem Aristoteles, Dionys
dem Areopagiten, dem Hermes Trismegist,
schwerlich mehr andere. Die griechischen Interpreten
des Aristoteles, welche er anführt, den Themistius,
Proklus, u. a. citirte er wahrscheinlich nur den
arabischen Commentatoren nach. Von ältern latei-
schen Schriftstellern hatte er außer den Werken mehr
rere

erer Kirchenväter auch Schriften vom Cicero und Apulejus studirt. Am belesensten aber war er in den Werken der Araber und Rabbinen. Er beruft sich hier auf den Averrhoes, Avicenna, Alfarabius, Al Gazel, Avempace, Abubeker, Avicebron, auf den Rabbi Moses Maimonides, R. David, R. Isaak u. a. stellt Excerpte aus ihren Schriften zusammen, erwähnt ihrer Streitigkeiten, ihrer Gründe und Gegengründe. Gleiche Sorgfalt hatte er dem Studium seiner nächsten Vorgänger unter den Scholastikern gewidmet. In der Theologie war Petrus Lombardus sein Führer und Muster. Von den Arabern erbte er die Unwissenheit in der Geschichte der ältern griechischen Philosophie, die in der That in einem hohen Grade auffallend und charakteristisch ist, und den stärksten Beweisgrund enthält, daß er in der griechischen Sprache und Literatur selbst durchaus Fremdling war. Da er sich auch vorzüglich mit Naturkunde beschäfftigte, und durch die Einsichten, die er sich erwarb, seinen Zeitgenossen weit überlegen wurde, so wurde er der schwarzen Kunst beschuldigt. Einen Hang, Geheimnisse der Zauberey zu lernen, mag er gehabt haben; daß er kein Zauberer war, bedarf itzt keines Beweises. Der Verdacht der Magie, der auf den Albert geworfen wurde, veranlaßte auch wohl, daß man ihm mehr Bücher, deren Inhalt und Zweck auf Zauberey, Nekromantie u. d. gl. hinausläuft, beylegte; so wie eben diese ihm fälschlich untergeschobenen Bücher hernach jenen Verdacht vollends bestärkten.

Thomas von Aquino stamte aus einer gräflichen Familie dieses Namens im Neapolitanischen ab, und ward im J. 1224 zu Roccasicca, einem derselben zugehörigen Schlosse, gebohren. Er trat auch

1243 in den Dominicanerorden, und widmete sich dem geistlichen Stande wider Willen und unter mancherley Hindernissen, die ihm seine Familie in den Weg legte. Er starb auf der Reise zu dem Concilium in Lyon 1274. Das Hauptverdienst des Thomas besteht in dem, was er durch seine Lehre und Schriften zur Verbreitung und Erklärung der Aristotelischen Philosophie geleistet hat. Er lernte diese so wenig, wie Albert, aus den griechischen Originalwerken des Stagiriten, sondern aus lateinischen höchst fehlerhaften und oft sinnlosen Uebersetzungen kennen. Er benutzte aber mehrere damals auch durch lateinische Uebersetzungen bekannter gewordne Commentare der griechischen Ausleger des Aristoteles, insbesondre die Commentare des Themistius, und außerdem die Schriften der lateinischen Kirchenväter, des Augustin und Boethius, und der arabischen Peripatetiker. Auf seine Auslegung hat er einen bewundernswürdigen Fleiß gewandt, um den Sinn des Textes aufzuhellen, wiewohl er doch oft seinen Zweck verfehlt, und der Beschaffenheit des Textes nach, so wie er vor ihm lag, verfehlen mußte. Aus seinem Bändereichen Commentare einzelne ihm etwa eigenthümliche Ansichten und Deutungen Aristotelischer Vorstellungsarten aufzusuchen, ist nicht wohl thunlich. Leichter lassen sie sich noch aus seinen kleinern philosophischen und theologischen Schriften hervorheben. Für das Zeitalter, in welchem Thomas lebte, waren sie so wichtig, daß er Stifter einer unter den Scholastikern sehr berühmten Schule, der Themisten, ward, die auch bis auf unser Jahrhundert herab in den Ländern, in welchen die scholastisch-aristotelische Philosophie sich erhielt, fortdauerte.

Da Thomas von Aquino bey weitem scharfsinnigerer Denker war, als Albert der Große, so ent-

thält die Art, wie er den Peripateticismus darstellte, mehr Originales. Auch ist er dadurch der classische Philosoph geworden, den die scholastischen Philosophen und Theologen dieser und der nächsten Periode vorzüglich folgten, oder gegen dessen Bestimmungen e vorzüglich argumentirten. Insbesondre verdient außer seinen ontologischen Untersuchungen über den Begriff des Dinges, über Materie und Form und das gegenseitige Verhältniß derselben, über das Princip der Individuation, in seinem Werke de essentia, seine rationale Theologie eine genauere Charakteristik, da sie gewissermaßen bey der philosophischen Theologie der spätern Scholastiker zum Grunde liegt, und noch gegenwärtig in der katholischen Kirche in großem Ansehn ist. Thomas schränkte sich hierbey nicht auf die Aristotelische Lehre ein; vielmehr verließ und berichtigte er dieselbe; er folgte vornehmlich den Alexandrinischen Philosophen, dem Proklus, Augustin, Dionys dem Areopagiten, den Arabern, und unter seinen neuern Vorgängern dem Anselm von Canterbury. Ein paar ihm eigene Argumentationen für das Daseyn Gottes sind diese: Das Wahrste existirt nach dem Aristoteles am meisten, ist am reellsten, oder absolut Eins. Es muß aber ein höchst Wahres geben; denn Eines ist falscher, als das Andere; es muß also auch Eines wahrer, als das Andere, seyn; folglich muß etwas existiren, welches das Wahrste und Reellste von Allem ist, und dieses ist Gott. Im Wesentlichen läuft diese Argumentation mit der zusammen, welche vom Augustin und Anselm aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens geführt wurde; nur daß Thomas die Existenz des Wahrsten aus der Gradation des Falschen und Wahren herleitete. Er begieng aber einen

Sprung

Sprung im Schließen, indem er das Wahrste mit dem Reellsten schlechthin identisch nahm. Es kann ein Satz absolut wahr seyn (logisch), ohne daß das wirkliche Daseyn der Dinge, die durch ihn ausgesagt werden, nothwendig damit zusammenhinge. Auch ist es falsch, daß Etwas mehr wahr sey, als das Andere; es ist nur Eine und dieselbe Wahrheit schlechthin möglich.

Eine andere Argumentation des Thomas ist: Was ein von seinem Wesen verschiedenes Daseyn hat, hat dieses Daseyn nicht von sich oder nicht wesentlich, sondern von außen; denn hier gehört das Daseyn nicht zum Wesen, und kann von dem Dinge getrennt werden. Es giebt aber solche Dinge, die ein von ihrem Wesen verschiedenes Daseyn haben, und deßhalb nicht von sich, sondern durch andere, existiren. Daß die Reihe von Ursachen und Wirkungen in's Unendliche fortgehe, ist unmöglich, war ein Aristotelischer Satz. Also muß ein Wesen existiren, das sein Daseyn durch sich selbst hat, und bey welchem Daseyn und Wesen identisch sind. Dieses Wesen ist die erste Ursache alles Vorhandnen, oder Gott. Auch dieser Beweis beruht auf einer zwiefachen petitio principii. Daß ein Ding nicht nothwendig vorhanden sey, dessen Wesen von seinem Daseyn verschieden gedacht werden könne; und daß eine erste Ursache nothwendig sey; sind Sätze, die Thomas supponirte, aber nicht erwiesen hatte *).

Thomas behauptete gegen die Alexandriner eine Möglichkeit der Erkentniß Gottes. Aus der Natur der Geschöpfe können wir auf die Gottheit schließen, und

*) *Thomas de Aquino* contra gentiles Opp. T. IX.

ıd manche Namen also, womit wir die Eigenschaf-
n jener bezeichnen, lassen sich auf diese übertragen,
, daß sie überhaupt von uns benannt werden kann.
:inige Namen von Eigenschaften der Geschöpfe be-
:ichnen absolute Vollkommenheit, z. B. Weißheit,
)erechtigkeit, Güte; diese können in eigentlicher Be-
eutung auf die Gottheit bezogen werden; andere be-
:ichnen eine Realität, welche nur auf eine gewisse
Jattung von Geschöpfen beschränkt ist; diese lassen
ich der Gottheit nur uneigentlich beylegen. Thomas
)iderstritt daher auch den Alexandrinern und dem Dio-
ıys dem Areopagiten darin, daß der Gottheit keine
)ositive Eigenschaften beygelegt werden könten; und
ıahm hiervon das Gegentheil an. In der Gottheit
)rücken das Wesen und die Eigenschaften desselben die
)öchste Identität aus. Die positive Bejahung von
Eigenschaften bezeichnet freylich gewöhnlich eine Zu-
'ammensetzung von Subject und Prädicat. Dieser
Schwierigkeit wich aber Thomas dadurch aus, daß
:r sagte, sie bezeichneten dieselbe nicht bey ganz iden-
:ischen Sätzen, und selbst das Einfache werde zuwei-
len als zusammengesetzt bezeichnet, ohne daß es darum
minder einfach würde. Bey dieser Antwort blieb
gleichwohl der Einwurf übrig, wie die Identität des
Wesens erhalten werden könne, sobald Subject und
Prädicat, die zusammengesetzt werden, ganz verschied-
ne Begriffe sind. Indessen bestimte nun Thomas ver-
möge jener Voraussetzungen die Prädicate der Gottheit.

Erstlich: Gott ist eine Substanz. Es kann aber die Substanz in einem verschiednen Sinne genommen werden. Sie bedeutet a) dasjenige, was für sich ist, und in seinem Daseyn nicht von andern Wesen abhängt; b) dasjenige, welches das Substrat anderer zu ihm gehöriger Merkmale ausmacht (quod

subsist aliis). Nur in der erstern Bedeutung kann Gott eine Substanz heißen. Der letztere Begriff der Substanz, der auch in mehr Gattungen zerfällt, läßt sich nicht auf die Gottheit anwenden. Zweytens: Gott ist einzig und die erste Ursache alles Vorhandenen. Die erste Ursache ist nichts anders, als das absolute Seyn ohne alle unterscheidende Merkmale; denn hätte sie diese, so wäre sie nicht reines Seyn, sondern Seyn mit einer Form verbunden. Noch weniger kann Materie zu dem absoluten Ursein hinzukommen; dieses würde dadurch materiell und in seinem Selbstbestande aufgehoben werden. Die erste Ursache kann demnach nur einzig seyn. Drittens: Gott ist erstes Princip der Bewegung, und als solches selbst unbeweglich und unveränderlich. Aus diesem Aristotelischen Satze werden nun vom Thomas die übrigen Eigenschaften Gottes entwickelt. Was unveränderlich ist, kann nicht entstehn und vergehn; Gott steht daher nicht unter den Bedingungen der Zeit; es ist in ihm keine Succession und keine Dauer; denn dies würde ein Seyn nach dem andern seyn; was er ist, ist er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sofern Gott ewig ist, hat er überhaupt kein Vermögen, etwas zu leiden; denn was ein Vermögen hat und leiden kann, kann insofern auch nicht seyn; von der ewigen Gottheit kann aber das Nichtseyn schlechterdings nicht gedacht werden. Vor der Möglichkeit geht immer die Wirklichkeit her; das Mögliche kann nie durch sich selbst, sondern nur durch das Wirkliche zum Daseyn gelangen; was folglich möglicherweise etwas seyn kann, was es nicht ist, vor dem geht ein Wirkliches her; nun ist Gott das erste Princip, vor dem nichts hergeht. Ferner: Gott existirt durch sich selbst und hat keine Ursache; alles

hat

at aber eine Ursache, was noch etwas anders seyn ann, als was es ist. Endlich, das Mögliche setzt n Wirkliches voraus; diese Voraussetzung kann sich icht in's Unendliche erstrecken; es muß also ursprüngch eine reine absolute Wirklichkeit existiren, und diese t Gott. Eben hieraus folgerte auch Thomas wiederum, daß die Gottheit einfach seyn müsse. Ist was aus mehrern zusammengesetzt, so liegt eine Möglichkeit (potentia) in ihm, etwas zu seyn; denn die erbundenen Dinge konten eher verbunden werden; in Gott aber liegt durchaus keine Möglichkeit; und er ann also auch nicht zusammengesetzt seyn. Gegen lle diese Raisonnements läßt sich dialektisch Mehres einwenden. Wird z. B. die Existenz Gottes als on der Zeit unabhängig genommen, ohne alle Sucession und Daner, so ist sie unvorstellbar; und damit fällt die Behauptung des Thomas weg, daß s eine Erkentniß der Gottheit geben könne. Wird er Gottheit alles Vermögen abgesprochen, und ist sie loße reine Wirklichkeit, so muß ihr doch Thätigkeit eygelegt werden, und daraus folgt eine Ewigkeit der Schöpfung, was ebenfalls unvorstellbar ist. Das Daseyn des Zufälligen durch die Gottheit wird auch lsdenn ganz unerklärlich.

Wird Gott als ein absolut einfaches Wesen gedacht, so ist mit diesem Begriffe die Mehrheit der Vollkommenheiten, die ihm zugestanden werden, unvereinbar. Wie kann Gott einfach seyn, und doch Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, als verschiedne Vollkommenheiten besitzen? Thomas antwortete auf diese Frage: daß allerdings die Vollkommenheiten der Geschöpfe in der Gottheit, als ihrer Ursache, existiren müßten. Diese Vollkommenheiten sind aber nur in den Geschöpfen verschieden, nicht in der Gottheit.

Freylich sind Weißheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. verschiedne Begriffe; aber der Unterschied liegt nur in dem Denken des Verstandes. Der menschliche Verstand kann die Gottheit nicht, wie sie ist, in ihrer absoluten Einfachheit denken; sondern er ist genöthigt, sie unter mehr Begriffen zu denken. Er abstrahirt die Vollkommenheit verschieden und besonders von den verschiedenen Gattungen der Geschöpfe; und daher ist es ihm nicht möglich, sie in einer umfassenden Einheit auf die Gottheit zu beziehen. Aber gerade daraus, daß der Verstand jene Begriffe verschiedener göttlicher Eigenschaften nicht in einer Einheit zu denken vermag, folgt immer das Gegentheil dessen, was Thomas erweisen wollte. Richtiger schließt er aus der angenommenen Einfachheit Gottes die Unkörperlichkeit desselben; denn wäre die Gottheit körperlich, so müßte sie auch zusammengesetzt, beweglich und endlich seyn; da jeder Körper eine begrenzte Größe hat, die noch größer vorgestellt werden kann. Ueberdem ist das Denkbare durch Verstand edler, als das Wahrnehmbare durch die Sinne; Gott also kann nur ein Gegenstand des denkenden Verstandes, nicht der sinnlichen Wahrnehmung seyn. Auch ist das Leben edler, als der Körper, der nicht an und für sich, sondern nur durch das Leben lebt, und diesem seinen Vorzug vor dem Leblosen verdankt. Ein anderer aus dem Obigen abgeleiteter Satz die Gottheit betreffend ist: Gott ist sein eigenes Wesen (Quidität); oder in Gott sind Seyn und Wesen nicht verschieden, und ausser seinem Seyn ist nichts in ihm. Thomas führte den Beweis für diesen Satz so: Ein Ding ist zusammengesetzt, das nicht sein eigenes Wesen ist; denn ausser dem Wesen ist in ihm noch etwas; Gott aber ist ohne alle Zusammensetzung. In

einem

einem Dinge ist dasjenige ausser seinem Wesen, was nicht zur Definition des Dinges gehört; denn die Definition drückt das Wesen (die Quidditât) des Dinges aus. In Gott aber sind keine Accidenzen, die zur Definition desselben nicht gehörten. Endlich, wenn ein Ding nicht selbst sein Wesen ist, so ist das Wesen die Ursache des Dinges; indem es durch dasselbe seine Form empfängt und von andern Dingen unterschieden wird. Wäre folglich Gott nicht sein eigenes Wesen, so würde sein Daseyn von einer Ursache ausser ihm abhangen. Was den Thomas u. a. veranlaßte, so viel Scharfsinn und Fleiß auf diese Argumentation zu verwenden, daß Gottes Seyn und Wesen identisch wären, war, daß er jedem auf Trennbarkeit der göttlichen Substanz führenden Merkmale entgehen wollte. Wurden nun das Seyn und das Wesen Gottes verschieden genommen; so schien das Merkmal des Zusammengesetzten von der Substanz der Gottheit nicht abgelehnt werden zu können, und davon wäre wiederum das Merkmal der Vergänglichkeit Gottes eine unmittelbare Folge gewesen. Inzwischen bemerkte er nicht, daß er eben durch die Argumentation eine Ungereimtheit darzuthun sich bestrebe, da Seyn und Wesen nicht anders als wie verschieden vom Verstande gedacht werden können. Daß Gott keine Accidenzen habe, beruht nach Thomas auf folgendem Raisonnement: Gott hat kein Vermögen zu leiden; dieses müßte er aber haben, wenn ihm Accidenzen zukommen sollten; denn das Accidens gehört nicht zum Wesen des Dinges, und erfodert also ein besonderes Vermögen, um es aufzunehmen. Ferner: Das Accidens ist dem Subjecte nicht nothwendig; es kann daseyn und auch mangeln; folglich ein Subject, das der Accidenzen fähig ist, ist

auch der Veränderung fähig; und dieses widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes. Diese Unveränderlichkeit bringt auch mit sich, daß in Gott keine Differenz ist. Denn diese Differenz, wodurch das Seyn und Wesen Gottes unterschieden würden, würde einen Zusatz zu dem Seyn erfordern; dann wäre aber der Zusatz dem Wesen Gottes nothwendig; und daraus würde folgen, daß das Seyn und Wesen Gottes an sich selbst nicht nothwendig wäre. Müßte auch die Existenz Gottes der Differenz wegen einen Zusatz erhalten, so wäre in Gott ein Vermögen, den Zusatz aufzunehmen; Gott aber hat kein Vermögen. Gott gehört ferner unter kein Geschlecht; wäre dies, so müßte ihm eine Differenz zur Unterscheidung vom Geschlechte eigen seyn; diese findet nicht bey ihm statt. Auch könte das Geschlecht, worunter Gott gehörte, kein anderes seyn, als das der Substanz, oder des Accidens. Unter das Geschlecht der Substanz kann Gott nicht gehören; denn keine Substanz ist ihr Seyn selbst; indem sonst jede Substanz nothwendig und für sich da wäre, was nicht der Fall seyn kann. Noch weniger kann Gott unter das Geschlecht des Accidens gehören; denn das Accidens kann nie das Erste seyn, weil es immer ein Seyn voraussetzt, dem es inhärirt. Es ist auffallend, daß Thomas und seine Schule, so wie die mit ihm aus gleichen Principien philosophirenden Vorgänger und Zeitgenossen, nicht daran dachten, wie ihr Begriff von Gott, durch die Art, wie sie ihn bestimmen zu müssen vermeynten, in Nichts aufgelöst wurde. Aber man war damals schon zu sehr daran gewöhnt worden, bedeutungslose Wörter mit reellen Begriffen zu verwechseln.

Gott ist das vollkommenste Wesen. Für diesen Satz bringt Thomas mehr besondre Argu-

mente bey. Alles, was rein und unvermischt existirt, ist, was es ist, auf's vollkommenste. Gott ist aber das reine Seyn selbst; alle mögliche Vollkommenheit des Seyns muß ihm zustehen; folglich jede Vollkommenheit, die irgend ein vorhandnes Ding nur haben kann. Nur insofern ein Gegenstand existirt, kann er Vollkommenheit besitzen; Unvollkommenheit, sofern er etwas nicht ist; von Gott gilt aber durchaus kein Nichtseyn; er ist also überhaupt das vollkommenste Wesen. Ein anderer in seiner Art sehr seltsamer Beweis, welchen Thomas brauchte, ist dieser: Alles Unvollkomne setzt das Vollkomne voraus; denn nur von diesem kann es herrühren. Gott ist also das Vollkommenste, weil er aller Dinge Grund ist. Daß aber das Unvollkomne durch das Vollkomne bewirkt werde, erklärte Thomas so: Die Wirkung kann nicht vollkomner seyn, als die Ursache; denn die Ursache kann nur insofern wirken, als sie selbst Wirklichkeit und Kraft hat. Gott als die Ursache aller Dinge ist folglich immer vollkomner, als diese. Thomas bedachte hierbey nicht, daß die Erfahrung seinem Raisonnement zu widerstreiten scheine. Das Unvollkomne kann auch vom Unvollkomnen herrühren, und die Ursache kann etwas Vollkomneres hervorbringen, als sie selbst ist. Vielleicht ahndete er, daß sich dieser Erfahrungsschein auf Täuschung gründe, und metaphysisch bald berichtigen lasse; daher er desselben gar nicht erwähnte. Die Untersuchung des Thomas wird im weitern Verfolge immer verwickelter. Selbst die Wörter, die absolute Vollkommenheit bezeichnen, wie Weißheit, Güte, Gerechtigkeit, bezeichnen doch ihren Gegenstand immer nur unvollkommen. Es ist kein Begriff und mithin auch kein Wort für uns denkbar, in welchem nicht Form und Materie unterschieden werden;

das absolute Seyn oder die reine Form kann von uns nicht gedacht werden. So bezeichnet Güte oder Gerechtigkeit bloß ein Abstractum; man muß ihm ein Subject unterlegen, wenn etwas Wirkliches dabey gedacht werden soll; und dann ist der Begriff aus Materie und Form zusammengesetzt. Jene Wörter also, ob sie gleich absolute Vollkommenheit bezeichnen, können doch von Gott nur uneigentlich gebraucht werden. Werden nun der Gottheit mehr Vollkommenheiten mit mehrern Worten beygelegt, so scheint dieses eine Zusammensetzung im Wesen Gottes auszudrücken, und der obigen Behauptung des Thomas von der absoluten Einfachheit Gottes zu widersprechen. Er bemühte sich also darzuthun, daß die Mehrheit der göttlichen Prädicate nicht eine reelle Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften sey. Die Sonne hat eine Kraft zu erwärmen; durch diese Kraft bringt sie nicht bloß Wärme, sondern auch mannichfaltige andere Wirkungen hervor; demungeachtet ist es dieselbe Kraft, welche alle diese verschiedenen Erscheinungen bewirkt. Auf eben die Weise ist in Gott nur Eine Vollkommenheit, in welcher die Vollkommenheiten aller vorhandenen Dinge ihren Grund haben, welche wir mittelst der Abstraction von diesen auf die Gottheit übertragen. Die Bezeichnung der Gottheit durch mehrere und verschiedene Vollkommenheiten ist bloß menschlich; denn wir erkennen die Gottheit nur aus ihren Wirkungen, und können von diesen allein die Bezeichnung entlehnen. Inzwischen folgt hieraus wiederum nicht, daß den verschiedenen Wörtern, welche die Vollkommenheiten Gottes ausdrücken, weil diese letztern in der Gottheit Eins ausmachen, nicht ein verschiedener Sinn beygelegt werden müsse. Im Wesen Gottes sind die mehrern Vollkommenheiten zwar

Eins;

Eins; aber dennoch sind sie für uns sowohl dem Begriffe als der Sache nach wirklich verschieden. Wir vermögen nicht die Gottheit mit Einem Blicke zu umfassen; wir müssen dieselbe in verschiedenen Beziehungen, gleichsam von verschiedenen Seiten, erwägen, und daher ihr auch mehr verschiedene Vollkommenheiten zuschreiben. Jede dieser Vollkommenheiten hat aber ihren Grund in Gott; es muß also in Gott eine Wirklichkeit seyn, welche den Begriffen derselben entspricht; die Namen der verschiedenen Eigenschaften Gottes bezeichnen also in der That für uns reelle Eigenschaften, wiewohl objectiv im Wesen Gottes alle nur Eine Vollkommenheit sind.

Gott als das vollkommenste Wesen ist gut. Er ist dasjenige, wonach Alles strebt; es strebt aber Alles nach dem Seyn, und Gott ist das absolute reine Seyn selbst. Gott ist auch das höchste Gut. Er ist die Ursache alles Guten, und was die Ursache gleichartiger Dinge ist, macht in der Gattung derselben das Oberste aus. Aus dem Begriffe der Gottheit als des höchsten Gutes entwickelt Thomas auch die Einzigkeit derselben. Es kann nur Ein höchstes Gut geben, nicht mehrere neben einander. Vermöge der Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit ist Gott ferner intensiv unendlich. Denn die höchste Vollkommenheit schließt alle Möglichkeit und alles Vermögen aus, weil ein Vermögen mit uneingeschränkter Vollkommenheit nicht besteht. Die reine Wirklichkeit läßt auch keine Grenze zu, woraus ebenfalls die Unendlichkeit Gottes folgt. Ferner: Der Verstand kann immer etwas Größeres denken, als jedes gegebene Endliche; aber etwas Größeres als Gott kann er nicht denken; also ist Gott unendlich. Noch ein Argument des Thomas ist: Je mächtiger die Ursache eines

Dinges ist, desto länger dauert es; Gottes Dauer ist ohne Ende; folglich muß auch sein Seyn und seine Macht unendlich seyn, da er keine Ursache außer sich hat. Die Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit in Gott berechtigt auch zu dem Schlusse, daß Gott Verstand besitzt und ein denkendes Wesen ist. Die höchste Vollkommenheit wird nur durch die Denkkraft möglich, und diese kann also der Gottheit nicht fehlen. Wenn es Gegenstände giebt, die zu einem bestimten Ziele hinwirken, ohne daß sie selbst sich dieses Ziel vorgesteckt hätten, so muß es ihnen von einem andern Wesen vorgesteckt seyn. Die Gegenstände der Natur sind aber von der Art; sie streben nach einem Ziele, das sie selbst nicht kennen; es muß ihnen also dieses von einem verständigen Wesen voraus bestimt seyn. Wird der Gottheit Verstand beygelegt, so muß sie auch von sich selbst, und von den von ihr verschiednen Dingen eine Erkentniß haben. Aber wie ist diese Erkentniß beschaffen? Ist sie allgemein, oder ist sie auch individuell? Thomas bejahte das Letztere, und zwar aus folgenden Gründen: Wer verständig handelt, hat einen Begriff von dem, was er thut. Da aber der Begriff die Form des Dinges bestimt, das bewirkt werden soll, so kann er nicht bloß allgemein, sondern er muß individuell seyn. Nun bringt Gott alles mit Verstande hervor; er muß folglich auch eine individuelle Erkentniß haben. Ferner: Die Erkentniß Gottes ist die vollkommenste, welche es nur geben mag; eine jede allgemeine Erkentniß, da sie gerade die wesentlichen und eigentlichen Bestimmungen des Seyns nicht enthält, ist unvollkommen; auch daraus erhellt, daß die Erkentniß Gottes ebenfalls individuell seyn müsse. Thomas lehnt hierbey zugleich einige Einwürfe ab, welche gegen diese Behauptung

tung

ung vorgebracht werden konten. Die Erkentniß äußerer Gegenstände, könte man sagen, wird durch iese verursacht und kann also erst erworben werden; ieses läßt sich nun auf Gott nicht anwenden; folglich ätte Gott keine individuelle Erkentniß. Die Antwort st: Nicht die äußern Gegenstände bewirken die Erentniß Gottes, sondern umgekehrt, diese bewirkt jene. Die Erkentniß gehört also zum göttlichen Wesen, und omt ihm nicht erst von außen hinzu. Ein anderer Einwurf war: Der Verstand kann nur das Allgeeine erkennen, nicht das Individuelle; die Erkentiß des göttlichen Verstandes ist demnach auch nur auf as Allgemeine eingeschränkt. Hierauf erwiederte Thonas, daß die göttliche Verstandeserkentniß bloß die orm abstrahirt von der Materie enthalte, und hier lso die Bedingung der Allgemeinheit nicht nothwenig sey.

Ungeachtet aber Gott auch das Individuelle und olglich eine Mehrheit von Dingen erkennt, so steht och dieses mit dem Begriffe von seiner Einfachheit icht im Widerspruche. Denn die Erkentniß Gottes mfaßt alles Vorhandene zugleich, und ist durchaus n keine Zeit gebunden. Wäre die göttliche Erkentiß successiv, so wäre sie auch der Veränderung unterworfen, und Gott selbst würde veränderlich seyn; er st aber unveränderlich. Das Wesen der Gottheit ist in absolutes Seyn; in diesem kann kein Vorherseyn nd Nachherseyn statt finden; folglich auch nicht in er göttlichen Erkentniß. Auch aus dem Grunde kann ie göttliche Erkentniß nicht successiv seyn, weil sie ein Vermögen in Gott voraussetzte, das noch nicht Erannte erst künftig zu erkennen, und in Gott gar kein Vermögen angenommen werden kann. Freylich mußte Thomas sich bemühen, die Einfachheit Gottes mit

der Erkentniß der individuellen Mehrheit zu vereinbaren; nur erreichte er diesen Zweck durch die angegebnen Gründe nicht; denn wie Erkentniß des Mannichfaltigen, das in der Zeit erfolgt, ohne Succession möglich ist, ist für uns eben so unbegreiflich, wie selbst die Existenz außerhalb der Zeit es ist.

Der Gottheit komt nicht bloß Verstand, sondern auch ein Wille zu. Dieses und die Natur des göttlichen Willens erweist und entwickelt Thomas folgendermaßen. Erstlich: Das Object des Willens ist das Gute, das erkannt wird, und ein Wesen, welches das Gute erkennt, muß es auch wollen. Zweytens: Was eine Form hat, steht in irgend einer Beziehung auf wirkliche Gegenstände; es wird eben vermöge der Form einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. In den denkenden und empfindenden Substanzen aber ist eine Form der gedachten und empfundenen Dinge; also müssen sie sich auf wirkliche Objecte des Denkens und Empfindens beziehen, die sich außer ihnen befinden. Diese Beziehung setzt einen Willen voraus, auf welchen sie sich gründet; die empfindenden und denkenden Substanzen wollen und begehren demnach; folglich komt auch der Gottheit ein Wille zu. Dritteus: Das Denken gewährt Vergnügen, und je vollkomner es ist, desto größeres Vergnügen; in Gott ist es am vollkommensten; also genießt auch Gott der größten Seligkeit des Denkens. Dieses Vergnügen aber hat den Grund seiner Existenz in dem Willen, welcher also auch der Gottheit eigen seyn muß. Gott selbst ist das Vollkommenste. Der Wille Gottes kann sich daher nur auf ihn selbst beziehen, oder, Gott muß nur sich selbst nothwendig wollen. Das von Gott Verschiedene wird nicht von ihm nothwendig gewollt. Denn Alles von der Gottheit Verschiedene steht

ht in Beziehung auf die Güte Gottes, als welche n Zweck desselben enthält. Wer auch den Zweck othwendig will, will darum noch nicht gewisse Mit- l dazu. Denn da die Gegenstände, auf welche als Mittel der Wille sich beziehen kann, unendlich sind,) sind immer außer gewissen Mitteln noch andere für en Zweck möglich, und jene brauchen daher nicht noth- endig von der Gottheit gewollt zu werden. Sofern as Wollen Gottes einen Zweck hat, sofern hat es uch einen Grund. Dieser Grund ist aber wiederum nichts Anderes, als wie die Güte Gottes selbst. Die- e ist es, um deren willen Gott etwas von ihm Ver- chiedenes will, das Einzelne um der Güte des ganzen Universum's willen will. Dieser Grund des göttlichen Willens liegt aber nur in ihm selbst; eine äußere Ur- sache des göttlichen Willens kann es nicht geben, da Gott überhaupt durch nichts Aeußeres bestimt werden mag. Diese Argumente, welche Thomas für die Existenz eines Willens in der Gottheit vorbringt, sind nicht so bündig, wie sie beym ersten Blicke schei- nen. Das Gute könte Object der Erkentniß eines We- sens seyn, ohne darum nothwendig von ihm gewollt zu werden. Die Form könte ebenfalls in den empfinden- den und denkenden Substanzen sich auf wirkliche Ge- genstände beziehen; die Beziehung könte aber auch bloß in der Erkentniß derselben, und müßte nicht nothwen- dig im Wollen bestehen. Das Vergnügen am Den- ken läßt sich wohl einer empfindenden Substanz beyle- gen; aber nicht auf gleiche Weise der Gottheit. So würde auch aus dem höchsten Vergnügen, das Gott am Denken finden soll, die Existenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Voraussetzung nicht schlechthin zugestanden werden muß. Daß Gott nur sich selbst nothwendig, nicht aber das von ihm Ver-

schie-

schiedne nothwendig will, führt zu baren Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt sich bey diesen und ähnlichen Raisonnements über das Wesen und die Eigenschaften Gottes und sein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunft, wenn sie es auf eine Ergründung derselben anlegt, sich über ihren Horizont versteigt, und daher in ein endloses Labyrinth geräth.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenschaften geht Thomas zur genauern Erörterung des Verhältnisses der erschaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderst, daß die endlichen Substanzen nicht durch sich selbst existiren können, sondern durch die Gottheit hergebracht seyn müssen. Was nicht nothwendig zum Wesen eines Dinges gehört, das verdankt dasselbe einer äussern Ursache. Das Wesen aber erstreckt sich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieselbe Eigenschaft kann also nicht mehr Dingen wesentlich zukommen; und wenn sich demnach bey mehr Dingen gemeinsame Eigenschaften finden, so sind ihnen diese nicht wesentlich, sondern rühren von einer andern Ursache her. Allen existirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinsame Eigenschaft. Entweder ist also eines von ihnen Ursache des andern, oder sie haben sämtlich eine äussere Ursache, die durch sich selbst wesentlich existirt. Da die endlichen Dinge nicht einander selbst verursachen können, so tritt der letztere Fall ein. Die Ursache aller vorhandenen Dinge ist Gott, der durch sich selbst wesentlich ist. Zweytens: Die Ursachen verhalten sich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine hat allgemeine Ursachen; je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner die Ursachen. Unter allen Wirkungen ist Daseyn das Allgemeinste; die Ursache desselben

ien muß also auch die allgemeinste seyn. Eine Folge dieser Argumentationen ist, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte sich, dieselbe noch durch besondere Gründe zu bestätigen. Bey Gottes Wirkungen existirt entweder etwas vorher oder nicht. Existirt nichts vorher, so ist Alles aus Nichts erschaffen. Existirt aber etwas vorher, so kann man diese Existenz in's Unendliche voraussetzen, welche Voraussetzung einen innern Widerspruch enthält; oder man muß bey einem Ersten stehn bleiben, vor welchem keine Existenz weiter vorhergeht. Nimt man das Letztere an, so kann das bey Gottes Wirkungen zuerst Existirende nicht Gott selbst seyn; denn Gott ist nicht Materie, die sich allein als der ursprünglich vorhandene Realstoff der Dinge denken liesse. Es kann aber auch nichts seyn, was von Gott verschieden wäre, und nicht seinen Grund in der Wirksamkeit Gottes selbst hätte. Demnach existirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher alles von ihm hergebracht wäre. Indessen war mit diesem Raisonnement die Sache noch nicht abgethan, da sich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts sehr trifftige Einwürfe machen liessen, und auch sowohl von den ältern Philosophen, als besonders von den nächsten Vorgängern und Zeitgenossen des Thomas, gemacht waren. Einer dieser Einwürfe war: Was erst in's Daseyn kommen soll, muß vorher möglich seyn. Was aber möglich ist, hat ein leidendes Vermögen. Dieses kann nun nicht als ein Abstractum existiren, sondern es setzt ein wirkliches Ding voraus, welchem es als Vermögen inhärirt. Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urstoff vorhanden gewesen seyn, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas setzte diesem ein vom

Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit und folglich eines leidenden Vermögens nur bey Dingen statt fände, die aus andern Naturdingen und durch die natürlichen Kräfte dieser entständen; hingegen nicht bey den Dingen, sofern sie von Gott erschaffen würden und aus einer übernatürlichen Kraft entständen, die allein den Grund der Schöpfung der Dinge enthielte. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anders wird, und zwar nicht zufällig, muß in diesem andern noch fortdauern. Gesetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, so müßte das Nichts oder ein Theil desselben in diesem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben dasselbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches sich widerspricht. Thomas beugte diesem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorstellbarkeit hinaus rückte. Er hätte sich nur darauf berufen dürfen, daß indem eine Fortdauer des Nichts in dem entstandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erschleiche, da doch das Nichts schlechthin Nichts sey und bleibe, und folglich auch bey seiner Fortdauer im gewordenen Etwas nie eine Realität ausdrücke. Ein dritter Einwurf war: Es ist unmöglich, daß ein fortdauerndes Wesen zugleich entsteht und existirt, denn indem es entsteht, so existirt es noch nicht; und indem es schon entstanden ist, so existirt es, aber entsteht nicht; es kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn. Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, so müßte das Werden desselben vor dem Seyn hergehn; nun erfordert aber das Werden wiederum ein Subject und ist ohne dasselbe undenkbar; alles Werden setzt also ein Subject voraus, woraus es wird,

und

nd die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden ergehen müsse. Man versteht auch unter Werden in Geworden seyn, wo alle Existenz aufhört, wie man sagt, ein Ding höre auf, sich zu bewegen, da ist das Werden ein Gewordenseyn der geendigten Bewegung. Mit dieser Ausflucht entgieng er aber dem bigen Einwurfe im geringsten nicht; denn wenn das Werden ein Gewordenseyn, ein gänzliches Aufhören er Existenz andeutet, so kann der Begriff desselben nicht mit einer Schöpfung paralleliſirt werden, nach welchem durch das Werden etwas Wirkliches in's Daseyn komt. Das obige Argument gegen die Schöpfung aus Nichts blieb also gültig. Wird Etwas us dem Nichts, so muß vor dem Werden das Nichtseyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich ist und nicht ist; nd da dies widersprechend ist, so kann es überhaupt ein Werden aus Nichts geben.

Soferne Thomas die Lehre von der Schöpfung er Welt durch die Gottheit aus Nichts festgestellt u haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folerungen in Ansehung der göttlichen Eigenschaften. Die Macht eines Wesens ist unbeschränkt, wenn sie ch nicht auf eine bestimte, oder auf gewisse bestimte Hattungen von Wirkungen einschränkt. Dies kann an aber von einem Wesen sagen, das ohne alle vorandene Materie aus Nichts erschafft. Der Gottheit omt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine nbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas it Recht gegen manche seiner Vorgänger unter den Scholastikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht ann nur hervorbringen, was das Wesen eines Din-

ges

ges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerspricht und eben deßwegen ungereimt ist. Daß ein Mensch das contradictorische Gegentheil sey von dem was er ist, gehört zu den Ungereimtheiten, und ist also auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, so wie es auch andern göttlichen Eigenschaften, der Gerechtigkeit, Weißheit und Güte zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die absoluteste Freyheit desselben in seiner Schöpfung. Ein Wesen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, ist auf gewisse bestimte Wirkungen beschränkt; dies findet bey der Gottheit nicht statt, und also ist sie auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die absolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß Manches nicht existirt, was keinen innern Widerspruch hat, und als existirend wohl gedacht werden könte; daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was sich nicht widerspricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht ist; mithin er bey seiner wirklichen Schöpfung nach absoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes aber wird durch seine unendliche Weißheit und Güte bestimt. Natürlich mußte diese ganze Untersuchung den Thomas auch auf die so sehr bestrittene Frage von der Ewigkeit der Welt führen. Indessen entschied er hier nicht geradezu weder für noch gegen dieselbe, sondern erklärte sie für problematisch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können. Thomas verwandte ferner sehr viel Scharfsinn auf die Lösung der Probleme: Inwiefern die Individualitäten und Verschiedenheiten der Dinge im Verhältnisse zum Wesen Gottes als Schöpfers alles Vorhandenen zu begreifen

seyen?

seyen? was der Zweck Gottes bey der Weltschöpfung, und folglich auch die Bestimmung insbesondre der denkenden und selbstthätigen erschaffenen Substanzen sey? wie sich das Uebel und Böse in der Welt mit dem göttlichen Weltzwecke vereinbaren lasse? wie die Vorsehung sich äussere und mit der Freyheit des Menschen vertrage? Er geht hierauf zur philosophischen Erklärung der Natur des Menschen, des Seelenwesens, der Verbindung zwischen Seele und Körper über. Ich habe absichtlich die Hauptmomente der rationalen Theologie des Thomas umständlicher ausgehoben, theils um eine Probe von der Art zu philosophiren zu geben, wie sie in dieser Periode der scholastischen Philosophie meistens durch den Thomas selbst herrschend wurde; theils um hierbey im Allgemeinen auf das Verdienst aufmerksam zu machen, das sich Thomas um die rationale Theologie aus dem theoretischen Gesichtspunkte, so wie seine Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger unter den Scholastikern überhaupt, erworben haben. Es ist schwerlich irgend ein Versuch, zu einer theoretischen Erkenntniß der Gottheit zu gelangen, aber auch schwerlich irgend ein Einwurf gegen die Resultate dieser Versuche übrig, den man nicht schon bey dem einen oder dem andern Scholastiker anträfe.

Die Zeitgenossen des Thomas, Heinrich von Gent, Richard aus Middleton, u. a., so wie mehrere seiner Schüler, blieben seiner Art zu philosophiren in der Hauptsache treu; nur daß sie in einzelnen Bestimmungen ontologischer Begriffe und Lehren von ihm abwichen; neue spitzfindige Probleme sich zur Lösung in ihren Commentaren über den Magister Sententiarum, in ihren Quodlibetis u. w., vorlegten, an die Thomas noch nicht gedacht hatte, und dadurch immer

mehr Subtilitäten in die Metaphysik einführten. Als Gegner und Nebenbuhler des Thomas that sich am meisten Johann Duns Scotus (gest. 1308) hervor. Er bestritt ihn öffentlich zu Paris, und erwarb sich eine zahlreiche Menge von Anhängern, die eine auch noch lange nach seinem Tode fortdauernde philosophische Partey unter dem Namen der Scotisten im Gegensatze mit den Thomisten bildete. Scotus hatte sich, wie es damals gewöhnlich war und allein geschehen konte, die Werke der Araber und ältern Scholastiker vorzüglich zu Führern in der Philosophie dienen lassen. Das Eigenthümliche seiner Vorstellungsart ist wegen seiner Manier, die Thesen und Antitheſen eine Zeitlang einander gegen über zu stellen, und für und wider zu disputiren, ohne zu entscheiden, schwer zu bestimmen. Es würde noch schwerer zu bestimmen seyn, weil man aus seinen Schriften oft nicht erfährt, mit was für Gegnern er sich zu thun machte, und gegen was für Sätze er selbst eigentlicher Antagonist war, wenn nicht dem zweyten Buche seines Commentars über den Magister Sententiarum eine kurze Angabe der Sätze vom Bartholomäus Bellatus beygefügt wäre, gegen welche seine Argumentationen hauptsächlich gerichtet waren. Die meisten neuern Geschichtschreiber der Philosophie haben den Scotus als einen bloßen Wörterkrämer und Logomachen aufgeführt, von welchem er freylich das äußere Ansehn mehr als zu sehr hat. Hierin ist ihm jedoch zu viel geschehen, da in der That in seinen metaphysischen Raisonnements manches Merkwürdige vorkomt, wie sich auch von einem so scharfsinnigen Kopfe, der Scotus wirklich war, und um welches Talentes willen ihm seine Zeitgenossen den Ehrennamen Doctor Subtilis gaben, nicht anders erwarten läßt. Beson-

ders

ders sind die Werke des Scotus zu empfehlen, wenn Jemand die Spitzfindigkeiten der Scholastiker über Seyn, Wesen, Ding, Substanz, über den Begriff des Verhältnisses und die Verschiedenheit desselben von seinen Gegenständen (a fundamento), über die Intension der Grade der Accidenzen, über den Grund der Individualität der Dinge, über das Verhältniß der Materie zur Form, über Raum und Zeit, über die Einfachheit der Seele, über die Natur des Denkens und Erkennens, endlich über die rationale Theologie studiren will.

Man sollte freylich vermuthen, daß die bessern Köpfe jenes Zeitalters, wie selbst Scotus, nachdem sie sich vergeblich in den Dornen und Disteln der Scholastik zerarbeitet hatten, durch einen natürlichen Zug der gesunden Vernunft getrieben, jene Spitzfindigkeiten aufgegeben haben, und begnügt mit einer auf das Leben anwendbaren philosophischen Erkentniß, soweit sie der gesunden Vernunft einleuchtete, zum weitern Studium der Erfahrung, dieser unerschöpflichen Quelle neuer und interessanterer Kentnisse, sich bestimt haben würden. Aber es ereignete sich gerade das Gegentheil. Man spann sich immer noch tiefer in das Gewebe der Subtilitäten hinein, auf eine Art, die uns jetzt fast unglaublich scheint. Das Meiste trug hierzu die Richtung bey, die der Geist des gelehrten Publicum's im abendländischen Europa einmal bekommen hatte, und die, da bloß die Geistlichkeit das gelehrte Publicum ausmachte, durch die einsame beschauliche Lebensart in Klöstern, abgewandt von der praktischen Sphäre der Gesellschaft, begünstigt nur noch stärker und unabänderlicher wurde. Das Bedürfniß der Gesellschaft zu nützen, trieb die damaligen Gelehrten nicht, da sie fast ganz der Gesellschaft

entzogen waren. Die vorhandene Literatur aber bot ihnen keinen andern Stoff dar, als eben den, welcher die Scholastik bisher erzeugt und genährt hatte. Die Ontologie ward studirt um der Theologie willen, und man konte sich in dieser nur auszeichnen, wenn man die Vorgänger an Spitzfindigkeit zu übertreffen suchte; daher denn auch eben diese Spitzfindigkeit zuletzt in ein so auffallendes und abentheuerliches Extrem überging. Das Studium der Physik, etwa nach dem Aristoteles und den Arabern, war zu mangelhaft, um eine beträchtliche Verbesserung der Philosophie zu bewirken; und bey der nun so tief gegründeten und so furchtbar gewordenen Herrschaft der Kirche über die Gemüther, und ihrem Bestreben sich derselben durch Erhaltung und Beförderung des Aberglaubens und der Unwissenheit zu versichern, konte es sogar diejenigen, die es zu einer freyern und vernünftigern Denkart führte, leicht verdächtig machen. Es darf daher gar nicht befremden, wenn die Spitzfindigkeit der philosophirenden Köpfe auch nach dem Scotus noch immer höher getrieben und seltsamer wurde.

Ein Schüler von Johann Duns Scotus war Franciscus de Mayronis, der die Beynamen Doctor illuminatus et acutus und Magister abstractionum erhielt. Er ward zu Paris Urheber der sogenannten Sorbonnischen Disputationen, wo jeden Freytag im Sommer vom frühen Morgen bis zum Abend ununterbrochen, ohne Präses, ohne Speise und Trank, ein Respondent gegen beliebige Opponenten disputirte, um dadurch seine Geschicklichkeit zu erproben. Er behandelte in seinem Commentar zum Magister Sententiarum dieselben Materien, welche sein Lehrer behandelt hatte, folgte ihm auch in den meisten Stücken, und übertraf ihn nur in manchen

genauer

genauern Bestimmungen und Erklärungen; wobey er denn freylich auch oft noch scholastischer wurde, als jener schon war; wiewohl man ihm ebenfalls zu viel gethan hat, wenn man ihn lediglich als einen Wörter- und Distinctionenkrämer in der Geschichte der Philosophie aufführte. Dasselbe Urtheil gilt vom Herväus Natalis und dem Dürand, welche die Philosophie auf eine ähnliche Art, wie Scotus und Franz bearbeiteten, und einzelne Puncte genauer erörterten, oder von den gangbaren abweichende Meynungen darüber vorbrachten.

Eine besondere Partey unter den damaligen Scholastikern stiftete Wilhelm Occam, gebürtig aus Occam in der Grafschaf Surrey in England, woher er auch den Zunamen empfing. Obgleich zuerst vom Scotus in die Philosophie eingeweiht, betrat er doch eine eigene Bahn. Er verwarf die Abstractionsphilosophie, die bey den Scotisten und dem größten Theile der ältern Scholastiker herschend war, und suchte die Wahrheit mehr in der Wahrnehmung der Sinne. Seine philosophische Schule hatte deßhalb so heftige Streitigkeiten mit den Scotisten, daß es nicht selten bey ihren gegenseitigen Disputen zum Handgemenge kam. Weil die Occamisten, da sie die Realität der Abstractionen verwarfen, wieder zum Nominalismus zurückkehrten, so sind sie als eine neuere Partey der Nominalisten zu betrachten, und werden auch oft Nominalisten genannt. Das Haupt ihrer Schule, Occam selbst, ward von ihnen mit den Beynamen Doctor inuincibilis, singularis, Inceptor venerabilis geehrt. Bey der Ansicht, welche Occam von den Gegenständen der Philosophie hatte, war es natürlich, daß er auch mit den religiösen und kirchlichen Vorurtheilen seines Zeitalters zusammenstieß und

als Widerſacher derſelben auftrat; wobey er vo
Philipp dem Schönen Könige von Frankreic
und dem Kayſer Ludwig dem Bayer, die ſic
ſeiner gleichſam als Anwalds gegen die Anmaßunge
der Hierarchie bedienten, geſchützt wurde.

Da Occam die Gegenſtände der Univerſalie
für nichts Objectives außer der Vorſtellung oder de
Seele erklärte, ſo ſuchte er beſonders die Gründe fü
die entgegengeſetzte Meynung, daß das Allgemeine vom
Individuellen reel verſchieden ſey, wiewohl es im In
dividuellen exiſtire, zu entkräften. So ſagte man:
Die reale Wiſſenſchaft bezieht ſich auf wahre außerhalb
der Seele befindliche Objecte; nun kann wahre Wiſ
ſenſchaft nur in dem Allgemeinen beſtehn und ſich auf
dasſelbe gründen; alſo iſt das Allgemeine ein reelles
Object. Occam erwiederte: Die Wiſſenſchaft bezieht
ſich nicht immer unmittelbar auf Objecte außer uns,
ſondern auch auf Etwas, das die Stelle dieſer ver-
tritt. Eine gewiſſe Erkentniß haben wir nur von
Sätzen, und dieſe drücken bloß Gedanken aus. Ei-
ne Wiſſenſchaft kann alſo wahr und reell ſeyn, ohne
daß die Gegenſtände ſelbſt ſo exiſtiren müßten, wie ſie
gedacht werden. Sofern die Begriffe etwas Reelles
bezeichnen, iſt die Wiſſenſchaft wahr. Steht alſo
das Allgemeine an der Stelle des Individuellen, iſt
es real, und die Wiſſenſchaft, die ſich auf dasſelbe
gründet, hat Wahrheit. Wird es aber abgeſondert
von dem Individuellen gedacht, ſo iſt es außerhalb
dem Denken nichts. Daß das Allgemeine als in den
Individuen exiſtirend nichts Reales ſeyn könne, er-
hellt auch gleich unmittelbar daraus, daß kein Ding
ſich in mehr Dingen befinden kann, wenn nicht ſeine
Zahl vermehrt wird. Nach den Realiſten wäre aber
das Allgemeine einzig, und doch in mehr Individuen

reell

reell vorhanden, was sich offenbar widerspricht. Die Realisten beriefen sich inzwischen hier wiederum darauf: Wenn auch das Allgemeine nicht einzig, sondern in jedem Individuum verschieden sey, so werde doch dadurch die Realität desselben noch nicht schlechthin aufgehoben; denn man könne annehmen, daß diese Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werde. Hierauf antwortete Occam: Ein von dem andern verschiedenes Ding ist von diesem verschieden entweder durch eine Differenz (ein inneres unterscheidendes Merkmal), oder nicht. Wäre nun die Menschheit im Sokrates von der im Plato reell verschieden, und zwar ohne alle Differenz, weil, auch wenn man die Differenz wegnähme, dennoch die eine Menschheit von der andern verschieden bliebe; so könte doch offenbar die Verschiedenheit der Menschheit im Socrates und im Plato nur eine numerische seyn. Dann wären aber eben so offenbar doch auch beyde nur Individuen, und die Realität des Allgemeinen, der Menschheit, wäre ganz und gar aufgehoben. Daß also die Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werden könne, und doch an sich und abgesondert von den Individuen Realität bleibe, steht mit sich selbst im Widerspruche.

Eine andere Ausflucht der Realisten war diese: Das Allgemeine könte ausser uns reell vorhanden, und vom Individuellen verschieden seyn dem Wesen nach, wiewohl nicht reell verschieden. Das Allgemeine ist nehmlich in dem wirklich Existirenden reell mit der beschränkenden Differenz einerley; aber formell ist es von ihm verschieden. An sich selbst kann es also strenge genommen weder allgemein, noch individuell genant werden; aber es ist unvollständig allgemein im Objecte, und vollständig im Verstande. Diese Vor-

stellungsart von der Realität des Allgemeinen legte Occam dem Scotus bey, so daß dieser nur in einem sehr bedingten Sinne Realist gewesen wäre. Als Gründe derselben erwähnt er folgender. Die Natur des Menschen ist individuell; sie ist es aber nicht durch sich allein, indem sonst, wo menschliche Natur überhaupt wäre, auch ein menschliches Individuum seyn müßte; sie ist es also durch etwas Hinzukommendes, welches gleichwohl nicht reell von ihr verschieden ist; sonst müßte auch das Wesen des Allgemeinen durch etwas Hinzukommendes individuell und folglich zusammengesetzt seyn, was sich wiederum nicht annehmen läßt. Zweyteus: Wenn das Wesen des Allgemeinen individuell ist, so steht damit die Mehrheit der Individuen im Widerstreite; es könten also mehr Individuen derselben Gattung nicht vorhanden seyn. Occam wandte gegen den ersten Grund ein: Die Natur des Menschen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas ausser der Vorstellung Vorhandenes; in jenem Sinne ist sie ein Allgemeines; in diesem individuell; es folgt aber hieraus keine Realität des Allgemeinen. Gegen den zweyten Grund: Es wird da abermals der Begriff mit dem wirklich Existirenden verwechselt. Ferner: Sollen das Wesen und dessen Differenz vom wirklich Existirenden verschieden seyn, so wären sie entweder als zwey reale Objecte, oder als zwey Gedankendinge, oder als reelles Object und Gedankending, von einander verschieden. Die erstere Art des Unterschiedes wird vom Scotus selbst verworfen. Gegen die zweyte aber streitet, daß die Menschheit im Sokrates und Plato reell verschieden, folglich jede numerisch eine ausmacht, und jene nicht beyden gemeinschaftlich ist. Sonach bleibt bloß der vom Occam angenommene dritte Fall übrig.

Kann

Kann nun das Allgemeine nichts objectiv Existirendes seyn, was Occam noch subtiler untersuchte, als sich hier erörtern läßt, so wäre noch problematisch, ob es nichts subjectiv wirklich Existirendes sey? Occam selbst ließ dieses Problem unentschieden; und gab nur mehrere Meynungen an, die man damals hierüber hegte, von denen aber keine ganz befriedigend war. Einige erklärten das Allgemeine für einen bloßen unbestimten und dunkeln Begriff, der einem Individuum so gut wie dem andern zukomme. Fast ganz dasselbe sagt eine andere Erklärung: Das Allgemeine sey eine Vorstellung, die sich auf gleiche Weise auf das Individuelle bezieht. Eine dritte Erklärung war: Das Allgemeine sey ein wahres Object, welches durch denjenigen Act des Verstandes bewirkt werde, der der Vorstellung des individuellen Objects ähnlich sey. Eine vierte Meynung war: Es giebt nichts wirklich Allgemeines in der That; das Allgemeine beruhe auf einer Convenienz unter den Menschen, gerade so wie die Sprache. Das Allgemeine existirt in keinem Subjecte, und also auch nicht in der Seele subjectiv; es ist eben so eine objective Fiction, wie der Gegenstand selbst, auf welchem sie sich bezieht, in seinem Subjecte existirt. Der Verstand nimt einen Gegenstand wahr, dichtet einen ihm ähnlichen, der aber an sich eine bloße Fiction ist. Könte der Verstand die Fiction realisiren, so würde er eben einen solchen Gegenstand ausser sich darstellen. Die Fiction enthält alle Gegenstände der Art, und hat daher den Charakter des Allgemeinen, so daß sie in die Stelle jedes wirklichen Individuellen gesetzt werden kann. Diese Meynung, die in der That dem Wahren am nächsten kam, wurde auch vom Occam allen übrigen vorgezogen. So wie Occam nun in Ansehung der Universalien sich von

den gangbaren Behauptungen entfernte, so war derselbe der Fall in Ansehung mehrer andern metaphysischen Materien, besonders derer, welche damals am meisten ventilirt wurden. Ein eigenthümliches Interesse haben auch manche seiner psychologischen Meynungen, die sich aber hier nicht weiter erörtern lassen.

Ein berühmter Zeitgenosse und Vertheidiger der Lehren Occams war Walther Burleigh, ein Engländer von Geburt und vom J. 1137 an Lehrer der Philosophie zu Oxford. Von seinen Schriften sind ein Commentar über die Physik des Aristoteles, und ein Werk de vita et moribus philosophorum von Thales bis Seneca, am bekantesten und merkwürdigsten. Vom Occam wich er darin ab, daß er Realist war; auch in manchen andern Punkten. Ein nicht minder berühmter Schüler Occam's war Buridan, der sich vorzüglich durch seine Lehre von der Freyheit auszeichnete. Der Esel des Buridan ist zum Sprichworte geworden, ohne daß sich in B's. Schriften oder sonst eine Erläuterung fände, woher das Sprichwort entstanden sey. Bayle vermuthete, es habe in einem vom B. gegen die Freyheit gebrauchten Beyspiele seinen Grund, daß ein Esel, der in gleichem Grade hungrig und durstig wäre, wenn er in gleicher Entfernung von Futter und Wasser gestellt würde, umkommen müßte, weil hier kein Entscheidungsgrund ist, was er zuerst genieſſen sollte. Um die Lehre von der Freyheit aufzuklären, warf Buridan die Frage auf: Ob der Wille unter gleichen Umständen sich bald zu der einen, bald zu der andern von entgegengesetzten Handlungen, bestimmen könne? Wird dies bejaht, so ist gar keine Bestimmung des Willens vorhanden; denn der Wille schwebt gleichgültig zwischen entgegengesetzten Handlungen, und es fehlt

durch

durchaus an einem Entſcheidungsgrunde. Wird es verneint, ſo iſt damit alle Freyheit aufgehoben. Gewöhnlich ſtellte man die Frage ſo: Ob der Wille von irgend einem Objecte nothwendig determinirt werde? Die Antwort war: Der letzte Zweck des Wollens ſey das höchſte Gut, und in Beziehung auf dieſes werde der Wille nothwendig beſtimt; allein es gebe mancherley Gegenſtände, die der Wille als Mittel zu dem Zwecke wollen könne, und in Beziehung auf dieſe ſey er frey, weil er die Wahl bald des einen, bald des andern hätte. Wird auch dieſes letztere geleugnet, ſo iſt gar keine Freyheit, und dann ſind auch weder Verdienſt, noch Schuld möglich. Man nehme inzwiſchen an, daß Jemand nothwendig durch Umſtände zu irgend einer Handlung determinirt wird, ſo ſteht es doch in ſeiner Gewalt, den Entſchluß zu der Handlung zu ändern. Aber zu dem Entſchluſſe war der Wille entweder beſtimt oder nicht; im erſten Falle läßt er ſich nicht ändern; im andern gebricht es an einem Entſcheidungsgrunde. Nun könte man ſagen; Jemand iſt genöthigt, ſo zu handeln, wie er handelt; gleichwohl iſt er dafür verantwortlich, weil er Urſache wird, daß die Gegenſtände in die Lage kommen. Geht man aber höher hinauf, als der Handelnde anfieng, Urſache zu ſeyn, ſo entſteht wieder die Frage: Wurde er nothwendig durch die Umſtände beſtimt, oder nicht? Denn war er nicht Herr über ſein Handeln, ſo konte er auch nicht ſelbſtſtändige Urſache desſelben ſeyn. Sonach bleibt nichts übrig, als daß der Wille entweder durch die Umſtände nothwendig zum Wollen determinirt wird; oder daß er unter gleichen Umſtänden verſchieden wählen könne. Durch das erſtere wird alle Freyheit, durch das andere alle Beſtimmung des Willens nach Entſcheidungsgründen, oder alle verſtändige

Willens-

Willensbestimmung aufgehoben. In dem letztern Falle hätte auch das Wollen gar keine Ursache, welches anzunehmen doch offenbar ungereimt ist. Buridan vermochte die Schwierigkeiten, welche die Lösung seiner Frage die Freyheit betreffend hat, nicht wegzuräumen. Da aber doch der Determinism nach seinem Gefühle sich nicht mit Religion und Moralität vertrug, so nahm er die Lehre der Kirche als Glaubensartikel an, daß der Wille unter einerley Umständen verschiedene Entschliessungen fassen könne.

Je allgemeinere Ausbreitung die scholastische Art zu philosophiren erlangt hatte, und je länger und mannichfaltiger die Beschäfftigung ihrer Anhänger mit denselben ontologischen und theologischen Problemen gewesen war; desto weniger Mittel hatten die spätern unter ihnen, sich in ihrer Art besonders auszuzeichnen. So berühmt daher auch mehrere Scholastiker in der zweyten Hälfte des vierzehnten und im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts bey ihren Zeitgenossen waren, so wenig Eigenthümliches und Merkwürdiges hat doch die Geschichte der Philosophie von ihnen auch als Scholastikern zu erzählen. Es näherte sich die Periode, wo der menschliche Geist, der bisherigen Richtung müde, in welcher er vergeblich seine Kräfte abgestumpft und erschöpft hatte, sich nach einer freyern, fruchtbarern, seiner Natur, Bestimmung und Würde angemessenern Speculation sehnte. Eine besondre Aufmerksamkeit verdient noch Raymund de Sabunde oder Sabeyde. Von seinen Lebensumständen weiß man nichts weiter, als daß er Doctor der Philosophie und Medicin, und Lehrer, hernach Rector der hohen Schule zu Toulouse war. Er schrieb ein Buch über die natürliche Theologie in den Jahren 1434 — 1436, das erste dieses Namens,

wel-

welches damals sehr berühmt war. Es unterschied sich von den in diesem Fache gangbaren philosophischen Schriften nicht nur durch die beobachtete Methode; denn Raymund trug seine Ideen in einem fortlaufende Zusammenhange vor, nicht, wie es Mode war, so, daß er Gründe und Gegengründe zusammenstellte nach Quästionen, und durch Distinctionen entschied; sondern auch durch den Inhalt und die ganze Behandlung der Gegenstände selbst. Uebrigens rechnete R. manche Lehren zur natürlichen Theologie, die zur positiven Dogmatik gehören, ob er gleich die zwey verschiedenen Hauptquellen der Erkentniß von Gott, Welt und Menschen, die Natur und die Offenbarung, sorgfältig trennte. Auch nahm er die natürliche Theologie in einem sehr weiten Sinne und fast mit der Metaphysik identisch.

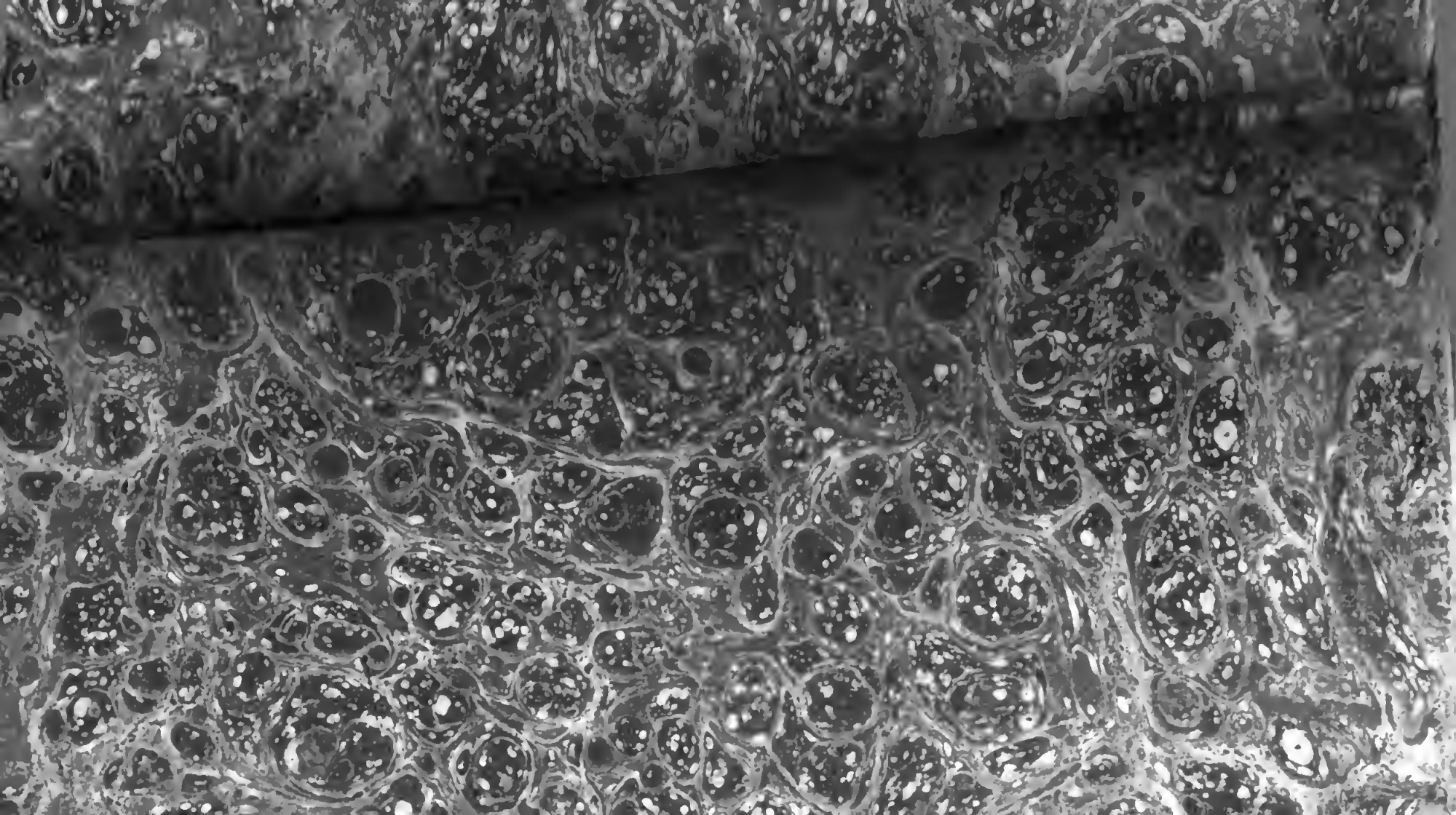
Raymund's von Sabunde Beweise für das Daseyn Gottes sind folgende: Erstlich: Die Grade der Vollkommenheit, welche die Dinge besitzen, sind sehr verschieden. Im Allgemeinen kann man als solche unterscheiden, Existenz, Leben, Empfinden und Denken, zwischen welchen noch unendlich viele Mittelgrade sind. Einigen Wesen kommen einzelne dieser Grade zu; andern mehrere zugleich; und im Menschen sind sie alle mit einander verbunden. Nun hat der Mensch seine Vollkommenheiten weder von sich selbst, noch von einem geringern Wesen, als er ist, empfangen. Es muß also ein höheres Wesen existiren, welches die verschiedenen Grade der Vollkommenheit austheilt und anordnet; denn daß die Dinge selbst sie sich zugetheilt, und die Austheilung angeordnet haben sollten, ist unmöglich. Jenes Wesen wäre aber über alle Dinge und die Grade ihrer Vollkommenheit erhaben; es wäre der Geber und Anordner aller Vollkom-

kommenheit, die in den Dingen ist, und also selbst das vollkommenste Wesen oder Gott. Zweytens: Der Mensch ist frey; er erwirbt sich durch seine Handlungen Verdienst, oder zieht sich eine Schuld zu, und dadurch wird er der Belohnung oder der Strafe fähig. Andere Menschen haben kein Recht, das moralische Urtheil über ihn zu fällen, und dem gemäß ihm Belohnungen oder Strafen zuzuerkennen. Es muß also ein höchster moralischer Richter existiren, und dieser ist Gott. Raymund zog zur Bestätigung oder Erläuterung dieses Beweises auch noch eine sonderbare Analogie herbey. Für die sichtbaren Dinge giebt es ein Auge; für die denkbaren einen Verstand; es muß also auch für Wesen, die der Belohnung oder Strafe fähig sind, einen Belohner und Bestrafer geben. Die Gültigkeit dieses Beweises hängt davon ab, daß die Freyheit des Menschen als entschieden vorausgesetzt wird, so wie die moralische Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe für gute oder böse Handlungen außer den natürlichen Folgen derselben.

Die Gottheit kann nur einzig seyn; denn die Ordnung in der Natur bedarf nur Eines Wesens als ihres Grundes, und ist auch nur durch Ein Wesen möglich. Jene Ordnung zeigt sich aber in der Natur unverkennbar. Die Dinge stehen in einem regelmäßigen Verhältnisse verschiedener Grade der Vollkommenheit zu einander, und auch in einem regelmäßigen Verhältnisse gegenseitiger Wirksamkeit, indem z. B. die Elemente zur Erhaltung der Pflanzen, diese zur Erhaltung der Thiere, und diese wie jene zur Erhaltung der Menschen abzwecken. Die Einzigkeit Gottes ist auch eine Folge seiner Allmacht. Vermöge dieser kann er Alles Andere vernichten. Mehr Götter müßten gleich ewig seyn, könten einander nicht vernichten, und wä-

ren

ren also auch nicht allmächtig. Gott ist auch unendlich. Für diese Eigenschaft desselben führt Raymund folgenden Beweis: Selbst die Menschen sind der Möglichkeit nach unendlich; sofern sie sich in's Unendliche vervielfältigen können. Auch die übrigen Dinge können sich der Möglichkeit nach in's Unendliche vermehren. Gott ist aber über den Menschen und alle Dinge erhaben. Er muß also in der Wirklichkeit unendlich seyn, weil er es sonst nicht mehr als der Mensch und die übrigen Dinge seyn würde. Oder: Gott ist wirklich Alles, was er der Möglichkeit nach seyn kann; das heißt: er ist unendlich. Ein anderer Beweis, welchen R. für die Unendlichkeit Gottes vorträgt, ist dieser: Gott hat alles, was er ist, oder alle seine Eigenschaften nur durch sich selbst. Es kann also auch für dieselben nichts geben, wodurch sie eingeschränkt würden. Gott ist höchst einfach. Denn er hat seine Existenz nicht von außen empfangen; diese komt ihm also nicht zu, wie ein Prädicat einem Subjecte; es kann in ihm also durchaus keine Mehrheit, Verschiedenheit oder Zusammensetzung seyn. Gott ist ewig und nothwendig. Denn er ist das absolute Seyn, dem das Nichtseyn schlechthin widerspricht. Alle Grade des Seyns sind in ihm enthalten; es ist folglich in ihm kein Vermögen, keine Möglichkeit der Veränderung; er ist das wirklichste, vollkommenste und thätigste Wesen. Da Gott das absolute Seyn ausdrückt und alles Nichtseyn ausschließt, so sind auch alle Dinge in Gott, und es kann außer ihm schlechterdings nichts Existirendes gedacht werden. Der Schwierigkeit, wie die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe in der einfachen Gottheit enthalten seyn könne, wich Raymund so aus, daß er den Geschöpfen ein eigenes und von Gott verschiedenes Seyn einräumte. Dies

ses

ses Seyn aber ist gleichwohl in Gott, sofern es in dem göttlichen Seyn seinen Grund hat, und das Urbild oder die Idee des Geschöpfes im göttlichen Verstande existirt. Auf diese Art erklärt sich zugleich die Schöpfung aus Nichts. Der Zweck, wozu die Welt geschaffen wurde, ist die Güte Gottes, vermöge deren er sein Daseyn auch außer sich mittheilen wollte. Dessen Zweck der Schöpfung weiß aber der Mensch allein unter allen Geschöpfen zu erkennen; er also allein kann seinen Wohlthäter preisen; daher sind alle Geschöpfe um des Menschen willen hervorgebracht. Zur Bestätigung dieser Behauptung berief sich Raymund auch auf die Erfahrung. Gott ist ein lebendes, denkendes und empfindendes Wesen. So wie das Seyn vor dem Nichtseyn hergeht, so geht das Leben vor dem Nichtleben her, weil jenes nie aus diesem werden könte. Gott macht alles Seyn aus. Das Empfinden und Denken sind aber edlere und vollkommnere Arten des Seyns; beyde können also der Gottheit nicht fehlen. Gott ist endlich ein geistiges und kein körperliches Wesen. Es ist in ihm keine Zusammensetzung, kein Unterschied zwischen Subject und Prädicat; er kann also nicht Körper seyn. Neuheit und Scharfsinn kann man dieser Deduction von den göttlichen Eigenschaften nicht absprechen; wohl aber gebricht es ihr an Bündigkeit und Evidenz.